OPFERRITUS UND VOROPFER
DER GRIECHEN UND RÖMER

VON

S. EITREM

(Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse. 1914. No. 1)

UTGIT FOR H. A. BENNECHES FOND

KRISTIANIA
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD
1915

Fremlagt i fællesmøtet den 27de mars 1914.

A. W. BRØGGERS BOKTRYKKERI A/S

HERMANN DIELS

IN DANKBARER VEREHRUNG

GEWIDMET

INHALT.

Seite

Vorbemerkungen 1

1. Der Rundgang 7

Rechts und Links 29

2. Das Wasser 76

Reines Wasser 105

Schmutziges Wasser 119

3. Das Feuer 133

4. Der Rauch 198

5. Die Opfergerste 261

Der Wurf — Das Steinigen 280

Der Opferkorb 294

6. Das Salz 309

7. Das Haar 344

8. Das Blut 416

9. Der Opferritus als religionsgeschichtliche Quelle 461

Nachträge 479

Register 484

Vorbemerkungen.

Quid omnino ad honorandos deos facitis quod non etiam mortuis vestris conferatis? aedes proinde, aras proinde, idem habitus et insignia in statuis, Tertull. apol. c. 13.

Die einleitenden Zeremonien, die regelmäßig ein griechisches Speiseopfer begleiteten, waren nicht zu allen Zeiten oder an allen Orten dieselben. In der historischen Zeit ist die Reihenfolge hauptsächlich diese: man besprengt den Altar und das Opfertier mit Weihwasser, wirft die Gerstenkörner, schneidet die Stirnhaare des Opfertiers ab — es folgt das Gebet[1]. Außerdem hören wir, daß man ein Vorfeuer auf dem Altar anzündet, daß man ein brennendes Scheit in das Waschwasser (χέρνιψ) taucht und Tier, Altar und die Anwesenden selbst damit besprengt, daß man Opfertier und Altar mit Opfergerste bestreut und den Altar mit dem Blute des Opfertiers bestreicht[2]. Von diesen letzteren Einzelhandlungen wird in den bei Homer geschilderten Opferszenen nichts berichtet. Deswegen aber einen Strich zwischen der homerischen und historischen Zeit zu ziehen, wie es Stengel tut, ist natürlich nicht erlaubt. Die spätere Zeit kann hier, wo es sich um alte erstarrte religiöse Gebräuche handelt, wenig geändert, noch weniger hinzugefügt haben. In der homerischen, zeitlich und örtlich abgegrenzten, Gesellschaft mag ja einiges als unwesentliche Nebensache in den Zeremonien fortgelassen sein. Aber von dem epischen Dichter darf man überhaupt keine peinliche Anführung aller Details erwarten. Es steht jedenfalls fest, daß die einleitenden Opferzeremonien weit über die homerische Zeit zurückgehen. Sie sind selbst die ehrwürdigen Überbleibsel, die *survivals*, eines Opferritus, der sich aus den Anschauungen einer in religiöser Hinsicht vielfach anders veranlagten Gesellschaft spontan entwickelt hat.

Einige von den Zeremonien lassen sich bei den verschiedensten Völkern nachweisen — Wasser und Feuer bieten sich ja zur Reinigung und Lustration von selbst dar. Andere dagegen haben ein beschränkteres Verbreitungsgebiet. Anknüpfungen an andere indogermanische Völker gibt

[1] W. Dittenberger, Vorlesungskatalog, Halle 1889/90.

[2] Stengel, Kultusalt.[2] 98 ff, Opferbr. 17 ff.

es vielerlei, und auf noch mehr wäre zu verweisen, wenn die Überlieferung reichlicher wäre (so wissen wir z. B. von altgermanischen Opfersitten nicht allzu viel, von altnordischen herzlich wenig). An manchen Punkten fallen hier Alt-Griechisches und Alt-Italisches zusammen; aus Übereinstimmungen mit altindischen Opfersitten wäre man versucht, auf indogermanisches Gemeingut zu schließen (so z. B., unter anderem, das Umkreisen des Altars). Aber auch innerhalb des semitischen Kulturkreises stößt man vielfach auf schlagende Parallelen, wo es viel näher liegt, an gemeinsame Veranlagung der Menschen als an direkte Entlehnungen zu denken. Will man eine Erklärung der Opferbräuche eines einzelnen Volkes versuchen, darf man sich doch nicht auf dieses allein beschränken. In noch höherem Grade gilt dies von einer Erklärung der einleitenden Opferzeremonien, welche als rituelle Folie der Haupthandlung dienen. Zu Veränderungen dieser stereotypen Vorgänge gab es hier noch weniger Anlaß als auf dem sonstigen Gebiete des Ritus. Wir stoßen hier auf einen Urkern ältester Religiösität, den bloßzulegen von größter Bedeutung für den ganzen Opferritus und die religiöse Entwicklung ist.

In der letzten Zeit hat man auf dem Gebiete des griechischen Kultus diesen Zeremonien besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Gewöhnlich hat man sie als kathartisch aufgefaßt [1]. Dies läßt P. Stengel für die nachhomerische Zeit gelten [2]. Dagegen bestreitet er, von einer isolierenden Betrachtung der homerischen Welt ausgehend, für die homerische Zeit jeden Gedanken an eine moralische Befleckung, von welcher die am Opfer Beteiligten gereinigt werden müßten. Die Opfergerste wäre eine Gabe, die den Gott aufmerksam machen und erfreuen sollte (S. 43), so gut wie die Weinspende. Viel tiefer in die Frage nach dem ursprünglichen Sinne geht die folgende Abhandlung Stengels [3], der jetzt das ganze Voropfer der Gaia gelten läßt. Diese Anschauung, die der Gaia eine Rolle zuschreibt, welche sie niemals in Griechenland gehabt hat, läßt sich nur als eine sonderbare Übertreibung des Dieterichschen Standpunktes auffassen [4]. Nur in Attika, der Heimat der Autochthonen, hat Gaia auf der Burg ein ständiges Voropfer erhalten, wie Suid. u. κουροτρόφος bezeugt. Aber von einer früheren, panhellenischen Herrschaft der Gaia, die doch im Kultus viel tiefere Spuren hätte zurücklassen müssen, verlautet nichts. Sie

---

[1] L. Ziehen, Herm. XXXVII, 391 ff.

[2] Ebd. XXXVIII, 38 ff. = Opferbräuche 13 ff.

[3] Ebd. XLI (1906) 230 ff. = Opferbräuche 17 ff.

[4] Dieterich, Mutter Erde, 1903; vgl. die Kritik L. Ziehens in Bursian-Krolls Jahresb. CXL, 50. (Art. *Gaia* in der Realenz. S. 477 ff.)

läßt sich auch nicht für die anderen Religionen mit verwandten Opferriten nachweisen. Die Gaia kann nicht in diesen uralten Zeiten zu einer so deutlich ausgesprochenen Personifikation und zu einer Alleinherrschaft des ganzen sakralen Gebietes gelangt sein.

Indessen hat Stengel selbst, um seine verfehlte Erklärung zu stützen, auf verschiedene uralte Opferbräuche hingewiesen, die mit den in Rede stehenden schlagende Übereinstimmungen aufweisen, insbesondere die Totenopfer, die Eidesopfer und die Opfergaben an die chthonischen Gottheiten. In der Tat bieten diese Opfer so ausgesprochene Parallelen, daß man mit ihrer Hilfe hoffen darf, den ursprünglichen Sinn der griechischen Opferzeremonien wiederzugewinnen. Im Zentrum stehen die Totenopfer: ihre Toten nach der Weise der Lebenden weiter zu versorgen, darauf waren die Menschen zuerst bedacht. An ihrer grundlegenden Bedeutung für die menschliche Gesellschaft hat man nach den Arbeiten von Fustel de Coulanges, dann Tylor, nicht ernstlich rütteln können. Mit der fortschreitenden Kulturentwicklung wurden die Totenseelen den Menschen entrückt und entfremdet, die bösen unter ihnen haben immer mehr auf die anderen abgefärbt und auch die guten Seelen allmählich in ihren finsteren Kreis hineingezogen. Was ursprünglich eine Gabe war, ist manchmal als Abwehr aufgefaßt worden. So auch innerhalb des Opferritus, wo man sich meiner Meinung nach ursprünglich zuerst mit den Totenseelen abfand, ehe man den Himmlischen ihren Teil zukommen ließ. Deshalb wurden die einleitenden Opferzeremonien als kathartisch aufgefaßt. Allein im Heroenkult, der den uralten Totenkult noch bewahrt hat, haben diese Zeremonien ihren ursprünglichen Charakter als selbständige Opferhandlung zum großen Teile noch festgehalten. Freilich leiten sie auch als Heroenopfer außerordentlich häufig eine olympische Opferfeier ein: diese in historischer Zeit noch vielfach wahrzunehmende Spaltung in einen chthonischen und sozusagen uranischen Teil ist als primäre Stufe vorauszusetzen, das Zusammenwachsen der beiden Teile in das gewöhnliche stereotype Speiseopfer, das wir aus dem griechischen Kultus kennen, ist das Sekundäre. Die Reihenfolge des Opferrituals gibt folglich die Stufen der Entwicklung der griechischen Religion wieder: den Toten folgten die Heroen und die chthonischen Mächte, dann die Olympier.

Was hier schon in aller Kürze angedeutet worden ist, wird im folgenden des näheren auszuführen sein. Um zu dem ursprünglichen Sinn der Zeremonien vorzudringen, wird man zu ähnlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der griechischen Magie, des Aberglaubens, der abergläubischen Medizin, auch des Mysterienwesens greifen müssen. Sowohl die Deisidaimonie wie die Mysterien haben Ursprüngliches vielfach unverändert

bewahrt und mit uraltem Seelenkult intime Fühlung behalten. Die Opfersitten anderer Völker, vor allem der Italiker, aber auch der sogenannten Naturvölker, tragen vieles zur Erklärung bei — sie werden auch umgekehrt von griechischen Opfersitten manchmal beleuchtet.

Daß die einleitenden Zeremonien eines griechischen Speiseopfers einen selbständigen Teil des dargebrachten Opfers, ein Voropfer, ausmachten, war ein Gedanke, der den Griechen selbst nicht fremd, ja eigentlich niemals entschwunden war. Diese Bezeichnung trifft besonders die Opfergerste. Als *πρόθυμα* werden aber überhaupt sowohl die Opfergerste, *οὐλαί* oder *οὐλοχύται* [1], als die Kuchen und das Räucherwerk bezeichnet. Zu Aristophanes' Zeit wurden die *θυλήματα*, d. h. Opfermehl oder Backwerk [2], so genannt [3]. Ja auch für die Bezeichnung der Blutspende als ein Voropfer finden sich Beispiele, freilich nur aus späterer Zeit [4]. Das Wort *πρόθυμα* bezeichnet in allen diesen Fällen das Opfer, das vor dem Hauptopfer stattfindet [5]. Wenn man die einleitenden Riten mit dem Vb. *κατάρχεσθαι* zusammenfaßt, können die Kuchen und das Räucherwerk auch als *προκατάρχματα* bezeichnet werden [6].

Zur sprachlichen Erklärung des Wortes *προθύειν* ist nach Ziehens eingehender Behandlung wenig hinzuzufügen. Dem *πρόθυμα* gleichbedeutend ist *προτέλεια· τὰ θύματα τὰ πρὸ οἵου δήποτε πράγματος θυόμενα*, Bekk. Anecd. p. 293,5 (Harpokr. u. W. u. a. [7], vgl. *προσφάγιον*

---

1 Schol. zu Arist. Plut. 661 erwähnt auch *ὄλυραι*.

2 v. Wilamowitz, S. Ber. Ak. Berl. 1904, 633 ff.

3 S. Schol. Ar. Plut. 660, dem zufolge die ursprüngliche Lesart *προθύματα*, hier neben Kuchen (*πόπανα*) und *πέλανος* erwähnt, in den Hss. durch das Glossem *θυλήματα* ersetzt wurde. Eine sichere Heilung der Stelle, wo der *πέλανος* ganz aus dem Satzgefüge fällt, ist noch nicht gefunden, vgl. Ziehen, Rhein. Mus. 1904, 397 f. Die Kuchen und die Thylemata werden dem Schol. zufolge auf den Altar gelegt, der *πέλανος* kommt ins Feuer. Vielleicht fiel zwischen dem *καθωσιώθη* und *πέλανος* eine Zeile aus.

4 Stengel, Opferbr. 31,5.

5 S. Ziehen a. O. 395 ff. Auch an der erwähnten Aristophanesstelle sind die *προθύματα* so zu erklären (nicht, mit Ziehen, als die vor der Incubation gewöhnlichen Opfergaben), ein Hauptopfer braucht deshalb nicht zu folgen.

6 Schol. Ar. a. O. 660 *καὶ προθύματα· γράφεται καὶ θυλήματα. σημαίνει δὲ τὰ προκατάρχματα, ἢ τὰ πρὸ τῆς θυσίας γινόμενα θυμιάματα ἢ πλακούντια.* Über das *προκατάρχεσθαι* Thuk. I 25,4 s. u.

7 Vgl. die Theophraststelle bei Porphyr. de abst. II 6 *πρὸς τῷ τέλει τῶν θυηλῶν* (gegen Stengels Erklärung Opferbr. 7 spricht die Präpos. *πρός* mit Dat.), s. Ziehen, Jahresber. 140,59.

Zieh. Leg. sacr. 93 A 12[1], *προκαντεύεται*, Syll.[2] 617,13. Das Nachopfern bezeichnen dementsprechend *ἐπιθύειν*, *ἐπιρέζειν* (Syll.[2] 560), *ἐπισπένδειν*, *ἐπίβοιον*. Der strittige Ausdruck bei Homer *ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν* mag sich ebenso erklären: dem *κάταρχμα* aus dem vollen Mischkrug folgt ein *ἔπαρχμα* aus den besonders darzureichenden Bechern[2]. Andere Ausdrücke, in welchen der Hauptdruck auf dem Opfern liegt, sind z. B. *παρθύματα* (LS. 151,9), *προσσπένδειν*. Das Medium *προθύεσθαι* gebraucht man überall, wo das individuelle Interesse an dem Opfern betont wird; so heißt es Plut. Lyk. 21 *ἐν ταῖς μάχαις προεθύετο ταῖς Μούσαις*, dagegen Plut. de coh. ira 458 e *Μούσαις πρὸ πολέμου θύουσιν* (zu scharf formuliert Stengel a. O. 12 den Unterschied betreffs *θύειν* und *θύεσθαι*).

---

[1] Dies *προσφάγιον* mag sehr wohl das dem *σφάγιον*, das man ursprünglich den Toten darbrachte, vorhergehende Opfer bezeichnen.

[2] Anders Stengel, Opferbr. 58 (*ἐπιθύειν* auch einfach vom »aufgelegten« Rauchopfer, Porph. de abst. II 59).

1. Der Rundgang.

Ehe die eigentliche Opferhandlung anfing, wurde der Opferkorb und das Waschbecken von links nach rechts um den Altar laufenden Schritts herumgetragen [1]. Zunächst denkt man daran, daß die heiligen Gegenstände auf diese Weise der zu verehrenden Gottheit gezeigt werden sollen. Dann aber wird der fortlaufende Tenor der Opferhandlung durch die unmittelbar nachfolgenden »kathartischen« Gebräuche unvermittelt unterbrochen. Man darf von vornherein annehmen, daß dies Umkreisen des Altars im genauesten Zusammenhange mit den übrigen einleitenden Zeremonien steht und damit übereinstimmend erklärt werden muß. Der Scholiast zu Aristoph. pac. 957 sagt: *τοῦτο πρῶτον ἐποίουν καθαίροντες τὸν βωμόν.* Eine solche Reinigung des Altars setzt voraus, daß die im Korbe und im Waschbecken befindlichen Gegenstände schon im voraus eine magische Kraft besitzen, daß sie das Böse wegjagen oder in sich aufnehmen. Man denkt zunächst an das Herumführen der *φάρμακα* oder des *φάρμακος*, welche auf diese Weise gewissermaßen alle Unreinheit in sich aufsogen. Um von anderen bekannten Beispielen abzusehen [2], könnte man Polyb IV 21,8 anführen, wo die Mantineer nach der Abreise der Gesandten, von denen sie sich angesteckt wähnten, *κάθαρμον ἐποιήσαντο καὶ σφάγια περιήνεγκαν τῆς τε πόλεως κύκλῳ καὶ τῆς χώρας πάσης.*

In Salamis auf Cypern lief der dem Diomedes (der Agraulos) zu opfernde Mensch, von den Epheben getrieben, dreimal um den Altar herum, ehe er niedergestoßen wurde (ein ritueller Brauch wird auch dem

---

[1] Ar. pac. 956 f. (*περίιθι ταχέως*), av. 850, 958, Eur. Iphig. Aul. 1473 ff. (*ἐνδεξιοῦσθαι βωμόν*), 1568 (*ὁ παῖς δ' ὁ Πηλέως ἐν κύκλῳ βωμὸν θεᾶς λαβὼν κανοῦν ἔθρεξε χέρνιβάς θ' ὁμοῦ ἔλεξε δ'* u. s. w., später folgt das Gebet des Priesters), Her. fur. 926. Auf einer Amphora umwandeln Hermes und Herakles einen Altar, der zwischen zwei Säulen (mit Hahn und Eule), steht, Ann. d. I. 1836, Taf. F.

[2] Gruppe, Gr. Myth. 891,2; Suid. u. *περιστίαρχος*; die röm. ambarvalia, amburbia, ambilustra (dreimal herum). Vgl. Deubner, Arch. f. Rel. XIII 488, Wünsch, Festschr. Univ. Breslau (1911) 13. Ebenso im alten Umbrien, Tab. Iguv. VI, B. 63 ff.

dreimaligen Umlauf Hektors um Troja zu Grunde liegen)[1]. Für eine solche Erklärung könnte man Vorgänge aus dem Totenkult anführen, die zugleich eine frühere Stufe dieser Entwicklung angeben würden. So heißt es z. B. von den Wadschagga, daß sie eine Ziege aus dem Besitz des eben Gestorbenen fünfmal um die Grabstele herumführen, ihr auf die Stirn spucken und sie vor der Hütte töten — einige Stücke fallen den Geistern zu, das übrige wird gegessen[2].

Was den griechischen Opferritus betrifft, sehen wir ja, daß nach dem Herumtragen die Opfergerste später ausgeschüttet, das Wasser ausgegossen wird. Indessen werden wir unten näher ausführen, daß beides ursprünglich nicht allein ein Wegschütten des Unreinen, sondern auch eine örtlichen Geistern darzubringende Opfergabe bedeutet.

Näher liegt, wie gesagt, der Gedanke, daß das Herumgetragene durch eigene Kraft das Böse bannt, vgl. Pap. Paris. 2967 ff. (Galen XI 792 Kühn) über das Sammeln der Zauberkräuter: *τὴν βοτάνην θυμιάσας ῥητίνῃ ἐκ πίτυος εἰς τρὶς περιενέγκας τὸν τόπον*, Geopon II 42,3 über das Vertreiben des Osproleon (Herumgehen mit einem Hahn), vgl. Colum. X 362[3], Tibull I 5,11, wo eine Schwefelpfanne unter Absingen von Zaubersprüchen dreimal um das Bett des Kranken getragen wird[4]. Daß aber die Gerste und das Wasser, die später den Geistern geopfert werden, schon hier die umgekehrte Seite zeigen und Geister verscheuchen — wie die römischen Matronen mit Fackeln die Altäre umkreisen, Serv. Aen. IV 62, wie der Priester mit einer Fackel die Glieder ringsherum reinigt, Claudian de VI cons. Hon. 324, oder wie die Ägypter mit Zweigen um die Leiche[5], die Tiroler mit brennenden Reisigbündeln um das Haus[6] herumlaufen — ist eine wenig ansprechende Vermutung.

Hingegen spricht verschiedenes dafür, daß die herumgetragenen Lustramina auf diese Weise selbst geheiligt, in ihrer Wirkung gestärkt werden wie

---

1 Porphyr. de abst. II 54. Etwas anders steht es um den an den athenischen Dipolien um den Altar getriebenen Ochsen, Porphyr. a. O. II 30; aber der Ritus wurde vielleicht einmal geändert. Daß das Opfertier sich selbst kennzeichnet, kennen wir z. B. aus modernen arabischen Gebräuchen (Curtiss, Ursem. Relig. im Volksleben des heutigen Orients S. 206 und 219): es bleibt bei dem Umzuge stehen oder nähert sich dem heiligen Orte (Makâm) am meisten. Man erinnert sich auch der Stelle Il. XX 403 f. (von Zahn, Trojawerk 562, freilich anders erklärt).

2 Petermanns Mitt., Erg.heft 138, 18 f.

3 Fehrle, RGVV. VI 55 f.

4 Schwefel mit Feuer und Wasser bei Vertragsopfern, Serv. Aen. XII 119.

5 Wiedemann, Herod. II Buch. 347.

6 Zur Vertreibung der Hexen, Wuttke[3] § 215.

auch der Priester [1], das Opfertier und andere Gegenstände, die bei der Opferung verwendet werden (das Opfermesser wird z. B. dadurch »gereinigt«, daß es in den Korb unter die Gerste gelegt wird). Dafür darf man die griechischen Amphidromien anführen: bei diesem Umlauf um den Herd des Hauses wird das Kind am 5. (7., 10.) Tage nach der Geburt in die Gemeinschaft der Familie aufgenommen; der Ritus bedeutet aber zunächst eine Reinigung [2] — wie auch die christliche Taufe. Auch der griechische Amphidromientag ist ein *dies lustricus*; auf dieselbe Weise werden sowohl die Braut wie der neue Knecht in die Familie aufgenommen [3]. Dabei spielt das häusliche Herdfeuer die Hauptrolle. Dieselbe Rolle spielt in der Opferhandlung das Altarfeuer, das im Zentrum des Opferplatzes und der heiligen Handlung steht, wie in früheren Zeiten der Herd den Mittelpunkt des griechischen (indogermanischen) Hauses bezeichnete. Es kommt auf dasselbe heraus, ob ein Objekt um das Feuer oder ob das Feuer um das Objekt herumgeführt wird. Einige Beispiele werden hier genügen (vgl. u.). Beim altindischen Tieropfer geht der Agnidh mit einem Feuerbrand dreimal um das Tier, den Opferpfosten, den »Hochaltar«, die Opfergrube u. a. [4], in Griechenland wurde zuweilen (s. o.) das Tier um den Altar geführt, in einem Liebeszauber bei Verg. ecl. VIII 73 wird ein Bildnis dreimal um das Feuer gezogen, bei den jetzigen Bewohnern Syriens hören wir von einem der Mâr Thekla dargebrachten Opfer, wo ein Kind das Tier dreimal um eine mit Kerzen besetzte Marmorsäule führt [5]. Anderseits vollzieht man bei den Römern die Reinigung, indem man eine Fackel

---

[1] Ursprünglich trug der Opfernde selbst den Opferkorb und das Wasser: Iphigeneia bei Eur. Iph. Taur. 1472 denkt sich den Vater selbst den Altar umkreisend (das tut V. 1568 freilich Achill — aber wenn hier Achill auch ein Gebet spricht, kommt dies auf dasselbe heraus), wie wir es aus der Magie kennen, z. B. Pap. Paris. 33 Wess. *πρότερον πρὶν ἀνατεῖλῃ ὁ ἥλιος περιγυρεύσας τὸν βωμόν.* Dann hat man, auch in der Magie, einen Diener (Dienerin) zu Hilfe genommen.

[2] Preuner, Hestia-Vesta 53 ff.; Rohde, Psyche II 72. Gruppe, Berl. phil. Woch. 1906, 1138, interpretiert Plat. Theait. 160 e dahin, daß der Umlauf ein Gottesurteil ist und über die Lebensfähigkeit des Kindes entscheidet. Aber die Reinigung muß doch jedenfalls die Vorstufe und das Wesentlichste am Ritus sein (vgl. auch G. Glotz, L'ordalie dans la Grèce prim. 105; Berthold RGVV XI 1, 42).

[3] Mannhardt, Myth. Forsch. I 370; besonders Samter, Familienfeste 59 ff., der indessen den Ritus als Aufnahmezeremonie — die sekundäre Stufe — in den Vordergrund stellt.

[4] Schwab, Altind. Tieropfer 97.

[5] Curtiss, Ursem. Rel. 201.

um den Körper des Unreinen bewegt [1], ebenso im alten Indien (nach vorhergehender Waschung) [2]. Endlich kann man auch über das Feuer springen, so z. B. in Rom nach der Bestattung und bei den Palilien (*suffitio*, vgl. die Hirpi Sorani beim Soracteberge), oder Feuer über den Gegenstand werfen [3].

Das Herumtragen der Opfergerste und des Weihwassers hat aber zugleich eine andere Bedeutung. Es wird dadurch gewissermaßen ein *magischer Kreis* um den Altar herumgezogen [4] — zur Abwehr dessen, was außerhalb des Kreises fällt, zum Schutz dessen was drinnen ist.

Der Umgang wird eigentlich an und für sich nichts anderes besagen, als daß man einen Gegenstand von allen Seiten beschaut oder von allen Seiten schützt [5] oder von allen Seiten angreift (wie das mit dem Umlauf verbundene Steinwerfen bei den Arabern, *rugma*, Wellhausen, Skizzen III 109).

Die Grundbedeutung tritt, wie mir scheint, besonders im Totenkult hervor. Achilles mit seinen Myrmidonen reitet dreimal um die Leiche des Patroklos, und dreimal schleift er die Leiche des Hektor um den Grabhügel des Freundes [6]. Auf ähnliche Weise wird die Leiche des Eury-

1 Claudian. de VI cons. Hon. 324: lustralem sic rite facem... circum membra rotat doctus purganda sacerdos.

2 Oldenberg, Rel. des Veda 323.

3 Wuttke, Deutsch. Volksabergl.[3] § 115 f., § 215.

4 Vgl. Hubert et Mauss, Mélanges d'histoire des religions 44. Fowler (Anthrop. and the Class.) meint, daß *lustrare* nur apotropäischen, nicht kathartischen Sinn hat. Deubner (Arch. f. R. XVI 127 ff.) stimmt in der Hauptsache Fowler bei, doch macht ihm Luk. Philops. 12 Schwierigkeiten, wo der Babylonier durch den Umgang das Gewürm aus dem Garten heraustreibt, wo folglich der Umgang kathartischen, nicht apotropäischen Sinn hat. *Lustrum* ist für Deubner dem Namen nach kathartisch, der Sache nach apotropäisch, was in der Regel der Fall sein mag. Aber es ist unmöglich, die beiden Seiten so scharf zu trennen, wie Deubner es tut. Das hier vorgelegte Vergleichsmaterial wird dies dartun.

5 Artemidor. onirocr. II 24: *θριγκοὶ καὶ περίβολοι καὶ φραγμοὶ καὶ σκόλοπες καὶ οἱ περὶ τοὺς ὅρους γῦροι τοῖς μὲν φοβουμένοις ἀσφαλείας εἰσὶ σημαντικοί, πρὸς δὲ τὰς κινήσεις καὶ ἀποδημίας αὖ πάνυ τι ἁρμόζουσι.* So wird *στέφανος* gebraucht Orph. Argon. 71: *αὐτίκα οἱ στέφανος καὶ τείχος ἐρυμνὸν Αἰητέω κατέφαινε. Περιβαίνειν, ἀμφιβαίνειν* (vgl. Hes. s. *ἀμφίβασις* und *ἀμφιβέβηκας*) = *ἀμύνεσθαι* bei Hom. (vgl. Aphrodite *Περιβασώ*), *περίπολος, Περιαλκής* u. a.

6 Il. XXIII 13, XXIV 16, 417, Od. XXIV 69 (dreimal flieht Hektor um die Mauern Trojas, Il. XXII 165, die Sagenversion geht auf denselben Ritus zurück, den wir aus dem cyprischen Opfer für Diomedes kennen).

damas um das Grab des Thrasyllos von dessen Bruder Simon geschleift (nach Kallimachos bei Schol. Il. X 397, Ov. Ib. 329 mit Schol.).

Ein weiteres Beispiel aus dem Heroenkult — der auch hier altertümliche Grabsitten bis in die späte Zeit hinein bewahrt hat — bietet Heliod. Aeth. 3,1 ff.: dreimal bewegt sich die Pompe der Ainianen, und dreimal reiten die Epheben um das Grabmal des Neoptolemos in Delphoi, ehe die Männer und Frauen das Geschrei erheben und die Tiere getötet werden [1].

Und ähnlich berichtet Plut. Alex. 15 vom grofsen Alexander, der den Grabhügel des Achilleus bei Troja besucht: er opfert der Athena, gießt Spenden für die Heroen aus, beschmiert die Grabstele des Achilleus mit Öl, vollzieht dann nachts »wie die Sitte bot« mit seinen Kameraden den Umlauf um den Hügel herum (*συναναδραμὼν γυμνὸς, ὥσπερ ἔθος ἐστίν*) und bekränzt die Stele.

Das Gegenteil ist es, wenn bei Jambl. dram. 21 (S. 229 Herch.) der Jubel über den besiegten und gekreuzigten Nebenbuhler sich darin äufsert, daß der Sieger, betrunken und von Flötenspielerinnen begleitet, um das Kreuz herumtanzt.

Als ein Umkreisen des Grabhügels wird die Zeichnung auf einer altertümlichen, schwarzfigurigen Lekythos des Neapeler Museums, abgeb. Journ. Hell. Stud. XIX (1899) 229, Abb. 9 und 10 [2], aufzufassen sein: um einen Grabhügel herum, der mit einer Schlange verziert und von einem aufrechtstehenden Grabphallos gekrönt ist, gehen zwei Krieger, der eine mit aufrecht gehaltenem Schwerte, von einer Frau (mit vorgestrecktem Arm) dicht gefolgt, der andere mit hoch emporgehaltenem Rundschilde; ein auf seinen Stab gestützter Greis schaut dem Vorgang zu. Dreimal werden sie schnellen Schrittes auf diese Weise das Grabmal nach rechts *ἐγκυκλοῦν* (*ἐνδεξιοῦν*), den Grabfrieden des Verstorbenen sichern. Das Schwert und der Schild tragen zur Stärkung der Wirkung bei; die Anwesenheit der Frau fällt auf, wird sich aber durch die nahe Verwandtschaft mit dem Toten erklären.

Der Umlauf wurde später zu einem Agon epitaphios ausgestaltet: so sehen wir auf einem Lekythos aus Athen, Athen. Mitt. XXXV 202, T. 8, einen Jüngling mit Fackel und Diskos in vollem Laufe um das Grabmal

---

[1] Vgl. Schol. Pind. Ol. I 93 (149) Dr. vom Grabhügel des Pelops zu Olympia, *τίμβον ἀμφίπολον ἔχων : . . . περιπολούμενον, ὡς τῶν ἐπιφοιτώντων διὰ τὸ ἄγαν τῆς κατασκευῆς ἐκπρεπὲς κύκλῳ περιιόντων καὶ θεωμένων* (»wegen des schönen Schmucks« ist natürlich die Erfindung des Schol.).

[2] Die Erklärung als eine Eidesleistung (J. Harrison) ist offenbar unrichtig, darauf deutet auch garnichts.

herumbiegen [1]. Den Endpunkt der Rennbahn werden ursprünglich sowohl in Olympia ein Taraxippos [2] (im römischen Circus ein Consus) wie auch anderswo Heroengräber bezeichnet haben (später wurden in Rom Schwerter, dann Metae ebenda errichtet, vgl. Serv. Aen. VIII 636: *circenses dicti vel a circuitu vel quod, ubi nunc metae sunt, olim gladii [enses!] ponebantur quos circumibant*, vgl. Serv. Georg. III 18 [3]; eine Lanze hat man auch auf dem Grabe des Selbstmörders errichtet [4]).

In seiner Schilderung des Leichenbegängnisses des Archemoros Theb. VI 215 ff. wird sich Statius einer alten vorzüglichen Quelle angeschlossen haben: hochaltertümlichen Eindruck machen sämtliche Riten. Nachdem die Libation über den Rogus des Toten ausgegossen ist, umkreisen die Argiver dreimal nach links, die Könige an der Spitze, den Scheiterhaufen:

lustrantque ex more sinistro
orbe rogum et stantes inclinant pulvere flammas;
ter curvos egere sinus inlisaque telis
tela sonant.

Die römische Truppenparade, *decursio*, der Umzug um den Scheiterhaufen des gestorbenen Anführers, fällt mit diesem griechischen Umzuge zusammen [5]: sie fand z. B. beim Ehrengrabhügel des Drusus jährlich statt im Verein mit einer publica supplicatio der gallischen Staaten. Quinct. declam. 329 (S. 295, 23 Ritter) gebraucht vom *publicum funus* den Ausdruck: ducatur ingens funeris pompa, eat primus senatus . . . universus denique populus *lustret atque ambiat rogum* (bei Cass. Dio LVI 42,2 gehen die Pontifices zuerst um den Rogus herum). Denselben Gebrauch übten bekanntlich die Römer noch auf andere Weise, wenn sie sich auf den Gräbern herumdrehten (Plut. q. rom. 14: *καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τάφων, ὥς φησι Βάρρων, περιστρέφονται*).

---

[1] Noch im 5. Jahrh. konnte man Hoplitenkampf und Reiteraufzügen im Polyandrion der fürs Vaterland Gestorbenen beiwohnen, s. Brückner a. O.

[2] Vgl. noch die Erklärung des Scholiasten zu Pind. Ol. I 93 (149) vom Grabhügel des Pelops, den der Dichter *ἀμφίπολος* nennt: . . . *ἄλλοι δὲ πολούμενον ὑπο τῶν ἀγωνιζομένων. ἐν γὰρ τῷ σταδίῳ ἐστὶν αὐτῷ ὁ τάφος* und später (als vierte Erklärungsmöglichkeit): *ἔνιοι δὲ ὅτι οἱ δρομεῖς εἰς τὸν τάφον τοῦ Πέλοπος ἔκαμπτον.*

[3] Vgl. Thes. ling. Lat. s. v.

[4] Vgl. Herm. u. die Toten 18,5 (Poll. VIII 7, Harpokr. s. *δόρυ*, Dem. 37,69).

[5] Verg. Aen. XI 188 ff., Liv. XXV 17,5, Tac. aun. II 7, Suet. Claud. 1, Auct. cons. Liv. 217 ff. u. a., vgl. die Darstellung auf der Säule des Antoninus Pius, Visconti Museo Pio-Clem V T. 29, Saglio in Dict. des ant. II 41. Näheres bei Vollmer, De funere publ. Roman., Fleckeis. Jahrb. Suppl. XIX 332 ff.

Der römischen Decursio ähnlich schildert uns Diodor XIX 33 f. die Leichenfeier des indischen Feldherrn Keteus: dieser wird verbrannt, sein ganzes Heer geht dreimal um den Scheiterhaufen herum [1]. Die Skythen töten Pferde und Jünglinge und stellen diese, fünfzig an der Zahl, im Kreise um das Grab des vor Jahresfrist verstorbenen Königs [2], auf diese Weise gewissermaßen einen Ritt um den Grabhügel herum verewigend. An den Schluß des Beowulf mit der Totenklage und dem feierlichen Umreiten des Grabes möge der Kundige erinnert sein. Um den Scheiterhaufen, auf dem Buddhas Leiche lag, gingen seine Schüler dreimal herum — und siehe, das Holz fing Feuer [3]. Bei einem Stamm im nordöstlichen Indien gehen hinwiederum zwei Verwandte am Begräbnistage um die Verbrennungsstätte herum, um den Toten nach Hause zu den dort befindlichen Totenspeisen zu rufen [4].

Im hohen Norden ist unter den Sepulchralriten der Umgang altherkömmlich. Noch vor zwanzig Jahren hat man im nördlichen Jütland den Sarg dreimal um das offene Grab getragen, ehe er in die Erde hinuntergelassen wurde [5]. Und auf Seeland haben nach alter örtlicher Gewohnheit ungefähr zur selbigen Zeit die Soldaten einen toten Kameraden einmal um die Kirche getragen, ehe er zum Grabe hinausgetragen wurde [6]. Im nördlichen Jütland war es früher Sitte, die Leiche dreimal um die Kirche zu tragen, darauf wurde die Sitte auf einmaliges Herumtragen beschränkt; Anfang vorigen Jahrhunderts aber war dies schon in Wegfall gekommen, und man trug den Sarg gewöhnlich den kürzesten Weg direkt zum Grabe hinaus. Die Sitte war altheidnisch (auch in Norwegen heimisch), und die lutherische Kirche kämpfte schon seit ältester Zeit vergebens dagegen. Die katholische Kirche hatte sich damit abgefunden, indem sie erklärte, daß der Umgang zur Ehre der Dreieinigkeit geschähe. Ursprünglich hat das ganze Gefolge, nach der Darstellung Troels Lunds, die mitgenommenen Lichter in der Nähe der Kirche wieder angezündet, und man wandelte so dreimal (mit der Sonne, s. u.), Psalmen singend und von

[1] S. vor allem W. Caland, Een indogermaansch lustratie-gebruik in Verslagen en mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, IV Reihe, 2. Teil (1898) 296 f. Hier wird auf den altindischen Umgang um die Leiche, den Rogus, die Graburne hingewiesen.

[2] Herod. IV 72.

[3] Goblet d'Alviella in Hastings Encycl. III 657. Beim siebenten Umgang fielen die Mauern Jerichos.

[4] Tylor, Prim. Culture II 196.

[5] E. Tang Kristensen, Det jyske Almueliv IV 91 (Troels Lund, Dagligt Liv i Norden i det 16de Aarhundrede, XIV 194).

[6] Troels Lund ebd.

Glockengeläute begleitet, mit der Leiche um die Kirche herum. Wenn aber Troels Lund den Ursprung der Sitte im uralten Sonnenkultus wiederzufinden glaubt und sich den Umgang ursprünglich um das heidnische Gotteshaus vollzogen denkt (»der Tote wurde dadurch an den neuen Aufenthaltsort festgebunden, wie ein Seil um einen Pfahl gewickelt wird«), dann werden wir uns eher den Umgang um das Grab als die Vorstufe denken. Als man die Toten in den Kirchen bestattete, fand auch der Umgang ganz natürlich um die Kirche statt.

Von einer uralten Sitte in Norwegen erhalten wir zufällig durch einen Bericht aus dem Jahre 1780 Kunde [1]. Ein Pfarrer in Sætesdalen (Valle) erzählt, daß das Leichenbegängnis unter den dort wohnenden Bauern damit anfing, daß zwei Männer, nachdem man Psalmen gesungen und auf gute Reise des Toten getrunken hatte, den Toten an einer Stange dreimal um den in der Mitte des Wohnraums stehenden Herd trugen. An der Kirche angelangt, trugen sie die Leiche auf dieselbe Weise um die Kirche herum [2], ehe sie begraben wurde (die Stange selbst wurde an einem Steine auf dem Kirchhofe mit aller Gewalt in Stückchen zerschlagen). Diese interessante Nachricht stellt das Umkreisen des Toten um den häuslichen Herd auf eine Linie mit den Umgängen, die das Kind und die Braut dem häuslichen Herde — reinigend und bindend — weihen. Bei Geburt, Hochzeit und Tod ist der Umgang gleich wichtig und wird zu den urältesten Riten des häuslichen Kultus gehören.

Die Verwendung des magischen Kreises in Sepulchralriten erklärt zugleich seine weite Verbreitung in den Lustrationsriten und in der abergläubischen Magie. In der Lustration dient sie als Abwehrzauber. Gewöhnlich wird sowohl hier wie in der Magie das Umkreisen mit anderen Lustramina verbunden. Darüber wird weiter unten näher zu sprechen sein. Hier möchte ich nur einige Beispiele heranziehen, um die Bedeutung des magischen Kreises an und für sich ins rechte Licht zu stellen. Die Wirkung des Umgangs bezieht sich ja auf die Person, die herumgeht, oder auf die Sache, die herumgetragen wird, oder auf dasjenige (diejenigen), was sich innerhalb des Kreises befindet —, endlich haben wir zuweilen damit zu rechnen, daß der Ritus des höheren Kultus nachgeahmt oder karrikiert wird. So erzählt Ovid von Medea, met. VII 257 ff., wo er die Verjüngung Aisons schildert:

passis Medea capillis
bacchantum ritu flagrantes circuit aras.

[1] R. Gjellebøl in Topographisk Journal for Norge, Bd. VII (1799—1800), H. 26, S. 47 f.

[2] Wohl einmal, aber Gjellebøl sagt darüber nichts.

Ebd. v. 188 f., wo sie die Pflanzen zur Verjüngung zusammensucht, heißt es *ter se convertit* (das Herumdrehen ist nur ein verkleinerter Umgang). Auf diese Weise stärkt sie zugleich ihre dämonische Kraft, man möchte fast sagen die magische Wirkung [1].

Was die kathartische Wirkung des Kreises im besonderen betrifft, bemerken wir, daß das zu Reinigende entweder das Zentrum des Kreises (oder das von der Peripherie Umschlossene) ausmacht oder selbst das Zentrum umkreist.

Man vertreibt Raupen aus dem Garten dadurch, daß eine menstruierende Frau barfuß, mit aufgelöstem Haare, mit einem Himation, ohne Gürtel dreimal um den Garten herumgeht (Apuleius in den Geopon. XII 8, 9, Ael. h. a. VI 36, ähnlich Plin. XVII 266 contra urucas ambiri [iubent] *arbores singulas* a muliere incitati mensis, nudis pedibus, recincta, und ausführlicher XXVIII 77 ff., dann Colum. XI 3,64 und X V. 357 ff., Pall. I 35,3; vgl. die Vorschrift Geop. II 42,3, wo gegen das Löwenkraut eine Jungfrau unter ähnlichen Umständen mit einem Hahn herumgeht [2].

Die Beziehung dieser Sitte zum Kultus der Anna Perenna und ihrem Obsthaine bei Rom bleibt (auch nach Schenkls Untersuchung Röm. Mitt. XXI 213 ff.) unklar und unsicher [3]. Dieselbe Auffassung des Umganges spricht sich in dem Herumdrehen der Römer aus, worüber sich Plin. X 116 folgendermaßen äußert: »die Haushühner besitzen auch religiöse Gebräuche; wenn sie ein Ei gelegt haben, schaudern sie, schütteln sich, reinigen sich,

---

[1] Vgl. den Zauber mit den drei Rohren, Pap. Par. 3172 ff., wo man nachts beim Aufziehen des ersten Rohres nach Osten blickt und den Zauberspruch dreimal hersagt, beim zweiten Rohr nach Süden, worauf man sich nach Norden und Westen (folglich gegen die Sonne) herumdreht und dabei dieselben Wörter dreimal ausspricht (wenn ich sonst die Stelle richtig verstanden habe): *κρατῶν τὸν κάλαμον περιστρέφου πρὸς τὸν βορρᾶ καὶ τὸν λίβα βλέπων τρὶς τὰ αὐτὰ ὀνόματα λέγε τὰ τοῦ δευτέρου καλάμου ὀνόματα.*

[2] Deubner a. O. 129 will *περιελθεῖν* mit »im Garten umhergehen« übersetzen und schreibt die angeführte Columella-Stelle auf die Rechnung des römischen Nachahmers. Aber es kann kein Zweifel darüber sein, daß bei den Römern der Umgang auch kathartische Bedeutung hatte. Das kathartische und apotropäische Element lassen sich gar nicht immer deutlich scheiden. Wenn Plut. q. r. 111 vom Hundeopfer für die Hekate spricht, tut er es mit folgenden Worten: *χθονίᾳ δὲ δεῖπνον Ἑκάτῃ πεμπόμενος εἰς τριόδους ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἐπέχει μοῖραν.* Dies ist die negative und positive Seite derselben Sache.

[3] Vielleicht hat man nur das Blut des zum ersten Male menstruierenden (und damit heiratsfähigen) Mädchens da hinausgebracht.

indem sie sich umdrehen (*excutiunt sese et circumactae purificant*) oder lustrieren sich und die Eier durch einen Strohhalm.«

Geschwüre sollen nicht weiter fressen, wenn man sie mit einem Knochen eines Menschen umschreibt, Plin. XXVIII 46. Durch diesen Umgang oder dies Herumführen wird das Böse, das sich innerhalb des Kreises befindet, herausgetrieben und gebannt. Die sogen. *circulatores* verfuhren auf folgende Weise nach Prob. schol. Juven. VI 582: *quia circulatores . . . hoc consueverint adhibere, ut delectis sibi locis duobus eos lustrent, id est circueant, deinde per eos sortes . . . iactitent.* Hierzu stelle ich auch die Wundergeschichte von der Heilung eines an den Knien Schwachen aus Epidauros, IG. IV 952, 111 ff.: *ἅρμα ζεύξαντα τὸν θεὸν ἵππων περιελαύνειν περὶ αὐτὸν κύκλῳ καὶ καταπατεῖν νιν τοῖς ἵπποις καὶ οὕ τὰ γόνατα ἰσχυρὰ γενέσθαι εὐθύς.* So fuhren auch die Krieger um das Grab ihres Führers — zum Schutz! Und in Schottland ging der Arzt früher um die kranke Person herum, damit diese sich besser fühle (Walter Scott in Waverley).

Ähnliche Beispiele desselben Verfahrens, wo das Herumgeführte den Krankheitsstoff u. ä. entfernt oder in sich sozusagen aufsaugt (also sowohl die Natur des Herumgeführten wie der Umgang entscheidend sind), mögen hier folgen. Besonders in der Medizin findet der magische Kreis vielfach Anwendung. Die Fledermaus trägt man dreimal um das Haus, nagelt sie dann (Kopf nach unten) ans Fenster oder an die obere Türschwelle der Schafställe, gegen alles Böse, Plin. XXIX 83. Man nimmt eine durch Erhängen getötete Spitzmaus, bevor sie die Erde berührt, fährt damit dreimal um die Furunkeln, indem der Kranke und der Heilende ebenso oft ausspucken, Plin. XXX 108. Gegen dreitägiges Fieber soll man das Kraut Heliotropium dreimal um den Kranken herumtragen und ihm dann unter den Kopf legen. Neun Gerstenkörner, in die linke Hand genommen, führt man dreimal ums Geschwür und wirft sie dann ins Feuer, ebd. XXII 135. In Tirol vertreibt man ebenfalls die Warzen dadurch, daß man jede dreimal mit einem Gerstenkorn umfährt und dies in die Erde steckt [1]. Das Zugvieh wird von der Würmerkrankheit sogleich befreit, wenn man mit einer Holztaube dreimal um dessen Geschlechtsteile herumfährt, während die Taube selbst stirbt, wenn man sie wieder fliegen läßt (ebd. XXX 144, vgl. Lev. 14,7).

Die andere wichtige Seite der Verwendung des magischen Kreises zeigt sich darin, daß das Lustramen sich in der Mitte befindet und das zu Lustrierende sich darum bewegt. Dem von einem tollen Hunde

[1] Wuttke[3] § 492.

Gebissenen gibt man den Wurm ein, der auf der Zunge des Hundes sitzt, der Wurm muß aber vorher dreimal um ein Feuer getragen werden (Plin. XXIX 100). Im Pap. Brit. Mus. nr. CXXI 742 ff. wird vorgeschrieben, daß man ein Blatt um einen Altar herumtragen, dann räuchern und auf das προκεφάλαιον legen soll. Im Pap. Paris. 33 ff. Wess. geht man vor Sonnenaufgang, einen weißen Hahn im linken Arm haltend, um einen Altar herum (den Kopf schneidet man ihm beim Sonnenaufgang ab). Bei Aristid. I p. 485,3 Dind. findet sich folgende Anweisung für einen Kranken: zuerst beschmiert sich der Kranke mit Lehm [1] bei der heiligen Quelle und wäscht sich ebendort ab, in der folgenden Nacht soll er sich dann wieder mit Lehm einreiben und dreimal im Kreise um die Heiligtümer herumlaufen und sich danach bei der Quelle abwaschen. Damit vergleiche man z. B. Wuttke[3] § 543: Kinderkrankheiten werden geheilt, indem man das Kind dreimal um die Kirche trägt und jedesmal durch das Schlüsselloch der Kirchtür haucht. In einem christlichen Dorfe Georgiens, Banga, feiert man im April ein Fest, bei dem eine Eiche ausgerissen, um die Kirche herumgetragen (zur Reinigung und zur Weihe) und danach verbrannt wird [2].

Dann hat der magische Kreis (der Umgang) schützende, apotropäische Kraft. In einem afrikanischen Dorfe wurde ein heiliger Stein, dem man Opfer darbrachte, dreimal um das Dorf herumgetragen [3]. Ein wenigstens bei den Germanen allgemeiner Aberglaube besteht darin, daß man einen Kreis um sich zieht, damit weder der Teufel noch andere Bösen diejenige Person angreifen, die sich innerhalb des Kreises befindet [4]. Man wird mit gutem Grunde dies auf die indogermanische Urzeit zurückführen dürfen. In Schottland gingen die Familienangehörigen um diejenige Person herum, die eben im Begriff war, eine Reise anzutreten [5]. Die *lustratio* der Römer, die die *suovetaurilia* dreimal um das kriegsbereite Heer herumführten (ehe die Tiere dem Mars geopfert wurden), und die des iguvinischen exercitus [6] hatten denselben Zweck. Man zieht auch den

---

[1] Vgl. über die βορβορώσεις und βαπτισμοί Plut. de superst. III p. 166 a (Ditt. Syll.[2] 804,11 aus Epidauros: πηλώσασθαι ἁφῇ, vom Sande der Athleten nach der Salbung). Mehr darüber im Kap. 2.

[2] C. F. Lehmann bei Hepding, Attis 152.

[3] Caillié bei Jevons, Introd. 140.

[4] Zahlreiche Verweise bei H. F. Feilberg, Ordbog over jydske Almuesmaal II 293.

[5] Goblet d'Alviella, Art. *Circumambulation* in Hastings, Encyclop. of Rel. III 657.

[6] Bücheler, Umbrica 84 ff.

Kreis zuweilen um das Haus, das Dorf, den *pagus*, damit nichts Böses, besonders Krankheiten hineinkommen — so häufig bei den Slaven, die gegen die Pest eine Furche um das Dorf aufpflügen, womit man den etruskischen und römischen Ritus des *pomoerium* bei Stadtanlagen, das als eine sakrale Zone das Umschlossene schützt, zusammengestellt hat [1]. Hier schließen sich dann weiter an die *ambarvalia, ambarvia, amburbialia, amburbia, ambilustra* (Serv. Aen. I 283) [2], die *περιόρια* (auf Kypros nach Hesych s. v.), die germanischen Umritte um das Saatfeld, die Gemarkung zu Ostern, Pfingsten und sonst [3].

Die Römer beteten bei der *lustratio pagi* folgenderweise: *avertas morbum, mortem, labem, nebulam, impetiginem* — und es wurde dabei auch das Wort *pesestas*, d. i. *pestilentia* (Fest. p. 210 M. s. *pesestas*) erwähnt. Die *Robigalia*, die später am 5. Meilensteine der Via Flaminia bei Ponte Molle gefeiert wurden, bestanden vielleicht ursprünglich darin, daß man die ganze römische Feldmark umschritt [4]. Alle Bürger müssen am Rundgang teilnehmen, weil die Abwehr des Bösen und das erbetene Heil für alle gilt. Bei Lucan. I 592 ff. rät der Etrusker Arruns dazu, die furchtbaren Prodigien, die den Bürgerkrieg vorhersagen, zu besänftigen:

longa per extremos pomeria cingere fines
mox iubet et totam pavidis a civibus urbem
ambiri et festo purgantes moenia lustro
pontifices u. s. w.

Und eine ähnliche Lustratio durch Umwandeln meint wohl Sil. It. XII 752, wenn er erzählt, daß die Römer sich freuen, weil Hannibal sich von Rom zurückgezogen habe, und das verlassene Lager aufsuchen:

corpora nunc viva sparguntur gurgitis unda,
nunc Anienicolis statuunt altaria Nymphis.
Tum festam repetunt, lustratis moenibus, urbem.

---

1 W. W. Fowler, The religious Experience of the Roman People 214.

2 Näheres bei Marquardt, Röm. Staatsverwalt. III 201. Vgl. auch den Expiationsritus bei Apul. met. III 2: in modum eorum qui lustralibus piamentis minas portentorum *hostiis circumforaneis* expiant *angulatim*.

3 Vgl. Mannhardt, Baumkultus 397 ff.

4 So Wissowa, Rel. der Röm.[1] 162. Warum sie gerade auf diese Stelle konzentriert wurden, bleibt dunkel (es wird vielleicht ein alter chthonischer Kultus früher dort existiert haben). Das Opfer, das Lyd. de mens. IV 49 für den 15. März erwähnt (der Pontifex und die Kanephoren der Magna Mater opfern einen 6 jährigen Ochsen *ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν*), mag ein späterer Ersatz für einen Ambarvalienritus sein.

Also ein *amburbium* als Abschluß der Lustratio, wie bei der Erneuerung der alten Sühneriten unter Aurelian (Vopisc. v. Aur. 20). Was sonst apotropäische Bedeutung hat, wirkt hier hauptsächlich kathartisch; eine ganz scharfe Grenzlinie läßt sich aber auch hier nicht ziehen (s. o.). Wie die dreitägigen [1] Ambarvalien als Bitt- und Sühngänge noch heutzutage in den Rogationen des katholischen Festkalenders weiterleben, wissen wir zur Genüge nach Useners eingehenden Untersuchungen [2]. Auch der Kerzengang der Lichtmeß am 2. Febr. ist den alten *amburbialia* nachgebildet [3]. — Dann wurde schließlich die alte palatinische Stadt durch den Umlauf der nackten Luperci mit den *februa* gereinigt. Vielleicht ist hier auch das Septimontium (am 11. Dez.) [4], wie andere *paganalia*, anzuführen.

In Altindien ging man dreimal um den Platz, den man sich für einen neuen Hausbau ausersehen hatte, indem man ihn mit Wasser besprengte [5]. Diese Art Weihe kennen besonders die keltischen Völker (so ging z. B. St. Patrick um den Ort, wo die Armaghkathedrale gebaut werden sollte, dreimal mit der Sonne [6]. Hier denkt man unwillkürlich daran, daß die uralte runde Form der menschlichen Wohnung mit diesem Aberglauben irgendwie zusammenhängen möge; besonders wird wohl mit Rücksicht auf die Toten diese Form, wenn man die runde Hausform der Kuppelgräber, der Aschenurnen aus dem albanischen Gräberfelde u. dgl. erwägt, nicht ganz bedeutungslos sein. Ἱερὸς κύκλος ist der Ausdruck Il. XVIII 504 von dem geweihten Kreise, in dem die Richter sitzen (Schol. z. St. erklärt natürlich, wie Eust. z. St., umgekehrt: *διὰ τὸ δίκαιον, ὥστε εἰς τὸ θεῖον ἀσεβοῦσιν οἱ παρακρίνοντες καὶ οἱ ἀπειθοῦντες*, dann lag es nahe, einen göttlichen Exponenten für diese Heiligkeit zu finden, und das Schol. Townl. fügt hinzu: *Θέμιδος γὰρ ἱερὰ τὰ δικαστήρια*).

Der Kreis wird manchmal durch eine Binde (man umbindet einen Weinstock, um sämtliche Weinstöcke gegen Hagel zu schützen, Philostr. her. 77; man umbindet den linken kleinen Finger mit einem wollenen Faden, damit das Nasenbluten aufhöre, Wuttke[3] § 518 u. s. w.), einen Kranz, ein Rad u. dgl. ersetzt. Darüber wird später näheres ausgeführt werden.

---

[1] Dreitägig wie auch die Amburbialien, Commenta Lucani I 593 (Usener a. O. 322).

[2] Weihnachtsfest[2] 303 ff. (Philos. Aufs. Ed. Zeller gewidmet 278 ff.).

[3] Usener a. O. 314 ff.

[4] Wissowa, Ges. Abh. 208 ff. Lydus: ἡ περίοδος τῆς πόλεως.

[5] Sacred Books of the East XXIX 213 (s. Hastings Encycl. a. O.).

[6] Goblet d'Alviella a. O.

Wie zäh sich alte abergläubische Gebräuche halten, wird man aus folgendem ersehen. Auf der dänischen Insel Seeland riefen die Kinder noch bis vor kurzem (und vielleicht tun sie es noch heutzutage) bei verschiedenen Kinderspielen »*helle*« (d. i. *heilig, sacer*), damit sie nicht gefangen werden, dabei zeichneten sie mit einem Stocke rings um sich herum einen Kreis, der die Stelle selbst zugleich zu einem Schutzorte, *helle*, machte [1]. Damit vergleiche man die Geschichte bei Ael. v. h. III 15 von einem an den Füssen kranken Ringer, der einen Kreis um sich zieht (*περιγράφων ἑαυτῷ κύκλον*) und die anderen dazu auffordert, ihn herauszuziehen — sie können es aber nicht. Ich glaube, daß der Ringer wußte, daß der Kreis ihn schützte und kräftiger machte. Schlagend für die apotropäische Kraft des Kreises ist ein böhmischer Aberglaube, der uns direkt auf die Vorstellung von der Macht der Toten zurückführt: der verstorbene Hausvater geht in der Nacht nach dem Begräbnisse dreimal um sein Haus herum, damit die Seinigen kein Unglück treffe [2] (die dreimalige oder siebenmalige Wiederholung bezeichnet natürlich eine wesentliche Erhöhung der rituellen Bedeutung). So gingen die alten Griechen um das Grab des verstorbenen Führers (s. o.).

Nicht ganz deutlich ist die Bedeutung des Kreises in Beispielen wie dem folgenden. Im jetzigen Makedonien ruft man bei Viehseuchen einen Derwisch herbei, dieser zieht einen Kreis um das kranke Vieh, mystische Worte dazu mit leiser Stimme murmelnd — darauf wirft er unter das dicht zusammenstehende Vieh einen aufgeschriebenen, in Leder eingenähten Vers aus dem Koran (*nuska*), und dem getroffenen Tiere, das dadurch als Träger des Krankheitsdämons bezeichnet wird, wird der Nuska um den Hals gehängt [3]. Hier soll der Kreis wahrscheinlich nur das Wirkungsgebiet, wie ein magnetisches Feld, abgrenzen. Ganz ebenso tritt z. B. der ägyptische Zauberer (nach Ermans Vermutung), nachdem er sich peinlich gereinigt hat, in einen Kreis, den er während der ganzen Zauberhandlung nicht verläßt [4] (vgl. die römischen *circulatores*, s. u.).

Natürlich kommt es auch auf die Beschaffenheit des umkreisenden Gegenstandes an, die Wirkung des Kreises wird durch die dabei verwendeten Lustramina entschieden erhöht (vgl. u.). Die Verwendung des Wassers beim altindischen Hausbau wurde schon erwähnt. Nach Plin. XXXIV 151 zieht man um Erwachsene oder Kinder einen Kreis mit einem

---

[1] Die Mitteilung verdanke ich Herrn Adjunkt V. E. J. Andersen, Aalborg.

[2] Wuttke[3] § 747.

[3] Abbott, Macedonian Folklore 224.

[4] A. Erman, Die äg. Rel. (Hdb. der kgl. Museen zu Berlin Nr. 9) 156.

spitzen Eisen *oder* (mit gewöhnlichem Umtausch der Rollen) man trägt das Eisen selbst dreimal um sie herum. Derselbe Verfasser berichtet XXVIII 266, daß Wölfe nicht auf einen Acker gehen, wenn man einen von ihnen einfängt, ihm die Beine abbricht, sein Blut durch einen Messerstich fließen läßt und um die Grenzen des Ackers langsam herumspritzt, darauf den Wolf selbst da einscharrt, wo man den Umgang angefangen hat. Hier tritt ja allerdings die genaue Kreisform in den Hintergrund [1], wird aber doch das Ursprüngliche sein. Bei Petron c. 62 schützt der mit Urin gezogene Kreis die Kleider, die der Wehrwolf sich auszieht und an Ort und Stelle liegen läßt. Eine andere Schattierung derselben Auffassung zeigt der altindische Zauber, wenn man den entfliehenden Knecht mit einem Kreise von Urin bannt [2]. Dies ist ein Zauberkreis, der den Umkreisten festhalten soll (s. u.).

Das apotropäische Moment wird öfters dahin gedeutet, daß der Kreis vor Bösem schützt und dadurch, von anderen Zaubermitteln unterstützt, zugleich die volle Kraft des Umkreisten hervorlockt. Die Brüste der Frau nach der Geburt halten sich aufrecht, wenn man mit einem Rebhuhnei dreimal um sie herumfährt, Plin. XXX 131.

Beim Pflücken der Zauberpflanzen ist große Vorsicht geboten. Um die Wurzel des Struthion zieht man einen Kreis und faßt es mit der linken Hand an, indem man spricht, warum und zu welchem Zwecke man es pflückt (hilft angebunden gegen Kröpfe), ebd. XXIII 103. Um die Irispflanze soll man zuerst mit der Schwertspitze drei Kreise ziehen, ehe man sie pflückt und verwendet, ebd. XXI 19. Wenn man das schwarze Melampodion pflücken will, zieht man ebenfalls zuerst mit dem Schwert einen Kreis um dasselbe. Darauf wendet man sich an die Götter mit der Bitte um Erlaubnis. Dieselbe Vorschrift wiederholt Plinius, wenn man die Hierabotane oder Verbene (XXV 107, bei mondloser Nacht mit Eisen einen Kreis zu ziehen und mit der linken Hand auszugraben), die Mandragora (XXV 148, drei Kreise), den Erigeron (XXV 167, gegen Zahnschmerzen) pflücken will. Es ist interessant, dieselbe Regel beim altindischen Tieropfer zu beobachten, wo die Magie zum Kultus erhoben wird. Wenn der Adhvaryu das Opfergras schneidet, zieht er zuerst mit der Hand oder mit einem eisernen Instrumente eine Linie, um es abzugrenzen, darauf schneidet er es mit der linken Hand ab (die Sichel macht man

[1] Anderswo heißt es: die Tauben hält man zu Hause, wenn man in den vier Ecken die von ihnen geliebten Turmfalken in neuen verstrichenen Töpfen niedergräbt (Plin. X 109).

[2] Hillebrandt, Rit. Lit. 172.

zuerst am Feuer so heiß wie möglich [1]). Welche Bedeutung dem Kreise in diesen Beispielen beigelegt wird, ist nicht ganz sicher. Man könnte sagen, daß man sich dem gefährlichen Gegenstande, ihn umkreisend, behutsam nähert oder dadurch das Tabu bricht. Und der Zweck des *Desakralisierens* liegt vielleicht am nächsten. Aber man könnte auch den Umgang allgemeiner als einen *rite de passage* auffassen, der vom Profanen zum Heiligen hinüberleitet. Heilige Gegenstände darf man ja nicht so ohne weiteres anfassen.

Die Zauberkraft des Kreises zeigt sich auch darin, daß er den innerhalb des Kreises Befindlichen *festbannt.* Ein in den Märchen nicht ganz selten anzutreffender Zug ist, daß man um eine Viper einen Kreis macht, damit sie nicht herauskomme, daß die »Bergleute«, daß der Teufel durch einen Kreis einen Christen festbannen [2]. Nach Plin. XXII 60 werden die Skorpione einen Kreis, den man mit einem Zweige von Heliotropium auf der Erde zieht, nicht verlassen können (lege man das Kraut auf sie, stürben sie auf der Stelle). Einen weiteren Überrest desselben Aberglaubens bietet das altnorwegische Speculum regale (Konungs-skuggsjá S. 88 Einersen), wo von Irland als heiliger Insel geredet wird: wenn man Sand oder Erde aus Irland in einem Kreise um ein giftiges Tier legt oder mit irischem Holz um das Tier einen Kreis in die Erde ritzt, müsse das Tier sterben [3].

Durch das Kreisziehen bekommt man ein Wesen direkt in seine Gewalt [4]. Davon steht eine merkwürdige Geschichte bei Ps. Aristot. de mirab. 151. Die »heilige Schlange«, die sehr selten zum Vorschein kommt, ist sehr gefährlicher Natur, soll aber einmal auf Tenos von einer Frau und ihrem Knaben auf folgende Weise getötet worden sein: die Frau zieht einen Kreis, legt in diesen hinein Zaubermittel (*φάρμακα*) und tritt selbst mit ihrem Sohne in den Kreis hinein. Darauf fängt sie an, die Stimme des Tieres nachzuahmen — das Tier antwortet mit seinem Gesange

---

1 Schwab, Das altind. Tieropfer 41 f.

2 Hinweise bei H. F. Feilberg a. O. 293. Man schreibt das Vaterunser in einem Kreise um sich herum, damit sich nicht die bösen Geister heranwagen. Vgl. Asbjørnsen, Norske Folke- og Huldreeventyr, 3. Ausg. (1870) 150.

3 Den Hinweis verdanke ich Herrn O. Kolsrud.

4 Treffend heißt es bei Wuttke[3] § 252: »Sehr oft wird ein Zauber dadurch vollbracht, daß man dreimal um den Gegenstand herumgeht und ihn so gewissermaßen in den eigenen Machtbereich hineinspinnt, mit einem Zauberkreise umschließt: man übt seine Macht auf ihn aus, oder eignet sich auch die Kraft desselben an«.

(ἀντᾴδει) und nähert sich. Durch den Gesang des Tieres fällt die Frau in einen tiefen Schlaf, das Tier kommt aber immer näher. Dann schlägt der Sohn die Mutter, wie sie ihm befohlen hatte, und beide halten sich wach (»sonst stürben sie beide«) — die Schlange kommt zuletzt in den Kreis hinein und stirbt. Die römischen *circulatores*, die einem staunenden Publikum die überraschendsten praestigiae vormachten, haben auch Schlangen gebändigt (Cels. V 27,3. Dig. XLVII 11,11), und von ihrem Zauberkreis mag auch ihr Name stammen. Anderseits kann man durch Sich-Umdrehen, einen im verkleinerten Maßstabe gezogenen Kreis, die Schlangen zum Stillstehen bringen (Pap. Leyden J. 395 VI 37 Diet.: *ἐὰν ἴδῃς ἀσπίδα καὶ θέλῃς αὐτὴν στῆσαι, λέγε στρεφόμενος ὅτι στῆθι λέγε τε τὰ ὀνόματα καὶ στήσεται*). Als weiteres Beispiel derselben Auffassung des Kreises läßt sich ein Gebrauch wie der folgende anführen. In Schwaben schreitet man am Sonntag Rogate mit dem Heiligtum um den sprudelnden Brunnen von Schwäbisch-Hall, um die Quelle vom Überschwemmen abzuhalten [1].

Schon hier möchte ich vorgreifend auf eine alte irische Erzählung aufmerksam machen, die gerade die Kehrseite dieser Bedeutung des Kreises zeigt [2]: Eine heilige Quelle bei Síd Nechtán dürfe niemand außer vier bestimmten Personen ansehen, sonst würden einem die Augen zerbersten. Aber Frau Bóand machte sich darüber nur lustig, ging zur Quelle hin, und — um ihre Verachtung zu zeigen — ging sie dreimal um die Quelle nach links (withershins) herum. Darauf brauste die Quelle ringsum sie empor, und drei Wellen beraubten sie eines Schenkels, einer Hand und eines Auges (wohl alles an der einen Seite des Körpers) — sie floh, aber die Quelle verfolgte sie, bis die unglückliche Frau im Meere ihren Tod fand; wo die Quelle hervorbrauste, fließt noch heute der Fluß Boand (Boyne).

Auf ähnliche Weise löscht man eine Feuersbrunst, indem man um das brennende Haus herumgeht, dabei mag man auch ein mit hebräischen Buchstaben beschriebenes Brot tragen, das später ins Feuer geworfen wird [3].

Von einem auffälligen abergläubischen Gebrauche erhalten wir zufällig durch Hymn. Homer. in Cer. 372 ff. Kunde. Hades muß auf Geheiß des Zeus seine Gemahlin aus der Unterwelt entlassen, vorher aber läßt er sie einen Granatapfelkern essen, damit sie nicht für immer in der Oberwelt weile:

---

[1] Ernst Meyer, Sagen aus Schwaben 96.

[2] Whitley Stokes in Revue Celtique XV 315 f.

[3] Wuttke[3] § 618 (vgl. überhaupt das Inhaltsverzeichnis u. Kreis und Herumgehen). Über die Verwendung von Rädern zum Feuerlöschen s. u.

γήθησεν δὲ περίφρων Περσεφόνεια,
καρπαλίμως δ' ἀνόρουσ' ὑπὸ χάρματος· αὐτὰρ ὅγ' Ἄιδης
ῥοιῆς κόκκον ἔδωκε φαγεῖν μηλιηδέα λάθρη,
ἀμφί ἑ νωμήσας, ἵνα μὴ μένοι ἤματα πάντα
αὖθι παρ' αἰδοίῃ Δημήτερι κυανοπέπλῳ.

Damit sind zunächst Gebräuche wie der folgende zusammenzustellen. Am St. Georgs Tage treiben die Esthen das Vieh auf die Weide. Der Bauer gibt dem Hirten ein Glas Branntwein zu trinken, außerdem zwei Kupferkopeken als »Schwanzgeld« für jede Kuh der Herde; dies Geld aber führt er erst dreimal um den Kopf herum, legt es dann auf den Misthaufen, und gibt es so endlich dem Hirten, »damit das Vieh keinen Schaden leide« [1]. Man würde es wohl auch so erklären können, daß man das Geld um den Kopf führt, damit man nicht sein Glück fortgebe. Es ist jedenfalls ganz deutlich, daß Hades den Granatapfelkern um sich (d. h. wohl um den Kopf) herumführt, damit der Kern, auf diese Weise selbst an den Hades gebunden, auch die Gemahlin an den Hades binde und ihm zurückführe. Dies erklärt zugleich, was Plin. VIII 161 über die aus dem Zirkus entlaufenen Rennpferde berichtet: sie liefen dreimal um den kapitolinischen Tempel herum [2]. Anderswo treibt man aus demselben Grunde die Haustiere um den Herd herum (vgl. u.), so z. B. in Sachsen die Hühner dreimal, damit sie ans Haus anhänglich werden, darauf reibt man sie an der Feuermauer ab [3]. Hier reihe ich auch das bei Verg. ecl. VIII 7,3 beschriebene Verfahren an, wo das Bild des Geliebten dreimal um den Altar herumgeführt wird, um ihn in die Macht der Liebenden zu bringen. Dasselbe bezweckt eine damit zusammenfallende Zauberhandlung, wenn man das Bild dreimal mit dreifarbigem Seile umbindet:

terna tibi haec primum triplici diversa colore
licia circumdo terque haec altaria circum
effigiem duco: numero deus impare gaudet.

Man könnte damit übereinstimmend das Umkreisen ungefähr so erklären, daß man sich dadurch wie ein Seil um einen Gegenstand wickelt

---

[1] Frazer, G. B.[3] Magic Art II 331: ... einige sammeln nachher das Vieh auf der Dorfwiese, wo sie ihren Hut auf den Hirtenstab hängen und dann dreimal um das Vieh herumgehen, Zaubersprüche oder das Vaterunser hermurmelnd.

[2] *Maius augurium apud priscos plebeis circensibus excusso auriga, ita ut si staret, in Capitolium cucurrisse equos aedemque ter lustrasse.* Man erhält den Eindruck, daß es sich um eine alte, jetzt in Wegfall geratene und nicht mehr verstandene Gewohnheit handelt.

[3] Wuttke[3] § 679.

und sich in die Gewalt des Gegenstandes gibt. Sueton erzählt von der auserlesenen Höflichkeit des Vitellius dem Caligula gegenüber folgendes: *capite velato circumvertensque se, deinde procumbens* (Vitell. 2). Dies ist freilich nach der Auffassung Suetons zunächst nichts anderes als eine Nachahmung des im Götterkultus üblichen Ritus (s. u.). Daß die Römer sich auf den Gräbern der Väter herumdrehten (*περιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντες τὰ τῶν πατέρων μνήματα*, Plut. q. r. 14), wurde schon oben erwähnt. Aber auch die Kelten haben das Herumdrehen als eine Formalität der deditio gekannt: dreimal ging Vercingetorix um den Sessel, auf dem Caesar saß, ehe er sich dem Sieger übergab (Plut. Caesar 27). Den Zuschauern schien wohl dies eine außerordentliche Art der Verehrung. Und in ganz abgeschwächter Form mag es ja auch so gedeutet werden. Im nördlichen Indien geht man z. B. mit der Sonne um den heiligen Feigenbaum (*pipal*) herum, »um ihn zu ehren« [1]. Dies ist aber natürlich ganz sekundär. Daß aber das Umkreisen nicht allein das Festbinden des Kreisenden an ein Zentrum, sondern auch das Festbinden des Umkreisten an Ort und Stelle bezeichnet, wird unten näher ausgeführt werden.

Eine weitere Abweichung ist es, wenn man gegen Fieber dreimal um einen Teich herumläuft, indem man dabei ein Stück Brot, eine Spindel, ein Stück Flachs hineinwirft, »dadurch wird das im Wasser wohnende Fieber zurückgehalten« (Wuttke[3] § 529). Dies ist Umlauf und Opfer zugleich. Dann aber kann man sich durch den Umlauf von einer Krankheit direkt befreien: wer an Schwindel leidet, soll nach Sonnenuntergang dreimal nackt um ein Flachsfeld laufen, dann bekommt der Flachs den Schwindel (ebd. § 489). Dies ist das strikte Gegenteil zu dem kultischen Gebrauche, daß die Heiligkeit und Kraft des im Zentrum Befindlichen sich auf das Umkreisende (den Umkreisenden) überträgt. Aber der Umtausch der Rollen beim Umkreisen ist ja durchgängig.

Der Vollständigkeit halber möge endlich der Umgang, den man als Sympathiezauber ausführt, um den Umgang anderer zu bewirken, erwähnt werden, so z. B. bei den Indianern im nordwestlichen Amerika, die damit der Sonne während der Sonnenfinsternis zum Fortsetzen des ewigen Umlaufs helfen wollen [2].

Wir haben jetzt den Umgang um das Grab, den Herd, den Tempel, die Stadt besprochen und den Sinn dieses Umlaufs durch allerlei abergläubische Gebräuche erläutert. Der offizielle Ritus hat sich ebenfalls den

---

[1] So nach Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India 248 (vgl. 251).

[2] Frazer, G. B.[3] Magic Art I 312.

Umgang als integrierenden Teil der Opferhandlung angeeignet. Die Araber z. B. halten den Umgang um ein Heiligtum, einen heiligen Stein, einen Felsen u. s. w., für einen überaus wichtigen Teil ihres Kultus [1]. Nilus erzählt von den Sarazenen, die das Kamel als ihr Totemtier essen, daß der Führer es zuerst dreimal um den Altar herumleitet. Besonders berühmt ist der Umlauf um die Kaʿba in Mekka, den die Beduinen ursprünglich nachts (dann in geliehenen Kleidern) machten. Die Teilnehmer an der Opferhandlung stehen übrigens auch im alten Griechenland gewöhnlich im Kreise um den Altar herum (z. B. Aisch. fr. 407 D. *κύκλῳ περίστητε*). Die Baalspriester gingen hinkend (wohl um den Rhythmus hervorzuheben) um den Altar herum, indem sie beteten, daß das Feuer sich von selbst entzünde, 1. reg. 18,26 (das erreichten die Schüler Buddhas durch den bloßen Rundgang, s. o.). Vom eifrigen Kultus des Kaisers Heliagabals erzählt Herodian V 5, daß er jeden Morgen beim Tempel des Sonnengottes opferte und dabei selbst um die Altäre, die um den Tempel standen, herumtanzte, *γύναιά τε ἐπιχώρια ἐχόρευε σὺν αὐτῷ, περιθέοντα τοῖς βωμοῖς, κύμβαλα ἢ τύμπανα μετὰ χεῖρας φέροντα.*

Dieser Umgang wiederholt sich im wilden Herumtanzen der Attisdiener (Apul. met. 8 fin.: diu capite demisso cervices lubricis intorquentes motibus *crinesque pendulos rotantes in circulum*, Prud. 10,1061 *furere ac rotari*), der Kotytoverehrer, der Derwische. Zu Karthaia auf Keos tanzten die Jungfrauen um den Altar herum [2]; über das Herumlaufen der Jünglinge bei den spartanischen Gymnopaidien und der Schiffer auf Delos (vgl. Kallim. in Del. 312) s. u. [3]). Einen Ringtanz um Tempel und Altar herum erwähnt Eur. Iph. Aul. 1480; Ringtänze werden wir auch sonst oft vorauszusetzen haben, wenn auch direkte Zeugnisse fehlen. Sonst bleibt bei den Griechen das Herumtragen der Opfergerste und des Weihwassers in historischer Zeit die Hauptsache. Das Opfertier und die Teilnehmer blieben gewöhnlich da stehen, wo sie schon standen. Aber schon oben (S. 6) wurde das Menschenopfer für Diomedes auf Cypern erwähnt: die Jünglinge trieben den Menschen dreimal um den Altar vor sich her. Dies war früher wenigstens kein Einzelvorkommen des Opferkultus. Nach Il. XX 404

---

1 Wellhausen, Skizzen und Vorarb. III 106 ff. Robertson Smith 116; 262/3. Mehrere Beispiele gibt auch Curtiss a. O. In älterer Zeit hat man das Kultlied während des Umkreisens gesungen, der Rhythmus erklärt sich aus dem Tanztritt (Robertson Smith, Anm. 589).

2 Ant. Lib. 1, vgl. Plut. mul. virt. 249 d.

3 Vgl. auch die Etymologie von *Σαλ-άμβας*: *παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν σάλῳ εἶναι καὶ ὅτι περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν*, Etym. m.

hat man sowohl im achaiischen Helike wie bei Mykale unter den Ioniern den aufbrüllenden Ochsen um den Altar und das dabeistehende Kultusbild des Poseidon gezogen:

ὡς ὅτε ταῦρος
ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα,
κούρων ἑλκόντων· γάνυται δέ τε τοῖς ἐνοσίχθων.

Die Scholien geben verschiedene Erläuterungen über das Brüllen, aber über den Umgang selbst wissen sie nichts Genaueres mitzuteilen. Nur das Schol. B enthält die Notiz: *σύνηθες δὲ τοῖς ἐκεῖ καθ' ἕκαστον ἔτος ἐγκυκλεῖν τὰς θυσίας τῷ θεῷ* (wahrscheinlich nach Kleitophon, wie die subscriptio in Schol. A lautet). Dann berichtet uns ein römischer Dichter, daß die *exta* vom Priester und Amtspersonal dreimal um den Altar getragen wurden, ehe sie auf den Altar kamen (Stat. Theb. IV 266). Anderseits wenn Achill. Tat. III 15,3 von einem Menschenopfer in Ägypten erzählt, so geht daraus hervor, daß das Mädchen, nachdem man eine Spende über ihren Kopf gegossen, die Hände auf dem Rücken zusammengebunden, im Kreise um den Altar geführt wird, während einer die Flöte spielt, und der Priester einen Hymnus singt. Ein interessantes Bleibsel antiken Kultusgebrauchs finden wir in der Epiphanienfeier der Gnostiker zu Alexandria, Epiphan. haer. 51,22[1]: im Korion (d. h. Tempel der Kore) holen sie nach dem Nachtfeste und nach dem Hahnenschrei aus einem unterirdischen Heiligtum ein hölzernes Schnitzbild (Persephone-Maria) herauf, das sie siebenmal um den mittelsten Tempelraum herumtragen, während Flötenmusik, Handpauken und Hymnen erklingen. Darauf wird das Bild wieder hinabgetragen. Der eigentliche Sinn der Umkreisung ist freilich nicht ganz klar; aber die Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, daß man hier den Raum selbst, den das Bild umkreist, und die sich da Befindenden reinigen und weihen will. Im gewöhnlichen Leben schien sicherlich die Amphidromienzeremonie den Griechen als ein überaus wichtiger und wirkungsvoller Umgang — daraus ist in späteren Zeiten die Taufzeremonie entstanden, daß man das eben getaufte Kind um das Taufbecken trägt, jetzt aber vollzieht es der Pate mit dem Priester zusammen *πρὸς δήλωσιν πνευματικῆς χαρᾶς!*[2] Ebenso führt der Priester heutzutage nach alter kirchlicher Gewohnheit das Brautpaar, nachdem es aus einem gemeinsamen Becher getrunken hat, dreimal um den Altar, während ein Kirchenlied gesungen

[1] II p. 483 Dind.; s. Usener, Weihnachtsfest[2] 27 f.

[2] Balanos, *Ἡ ἐκκλησία μας* (Athen 1900) 95. Ebenso in der russischen Kirche (Siletzky, Den orthodoxe Kirkes Sacramentritualer, Kopenh. 1910, 33 und 41), nach der Salbung mit Myrrha.

wird [1]. Räucherungen werden oft noch heute bei gottesdienstlichen Handlungen im Kreise vorgenommen. Bei der Liturgie der vorher geweihten Gaben in der orthodoxen Kirche gehen der Priester mit dem Turibulum und der Diakon mit einem brennenden Lichte um den Altartisch herum, ehe die heiligen Gaben auf den Opfertisch hinübergetragen werden [2]. Bei der ἀρτοκλασία (Opferung der Erstlinge) räuchert der Priester die daliegenden Brote u. s. w., wobei er um sie herumgeht [3]. Ebenso im Totenkultus. In Serbien geht man noch am 40. Tage nach dem Todesfalle mit einem Räuchergefäß ums Grab herum.

Auf römischem Gebiete ist das *minusculum sacrum* der opfernden Matronen besonders interessant, Serv. Aen. IV 62 (zu Vergils Ausdruck von der opfernden Dido »spatiatur ad aras«): *matronae enim sacrificaturae circa aras faculas tenentes ferebantur quod cum quodam gestu fiebat . . . quidam genus sacrificii appellant quo veteres cum aras circumirent et rursus se converterent et deinde consisterent dicebant minusculum sacrum* [4]. Vor allem haben die Salier mit ihrem feierlichen threesteps den archaischen Ritus beibehalten [5]. Dies erinnert an den iguvinischen Ritus, hier wird nach Büchelers Erklärung die Libation stets von tripodatio begleitet [6]. Den häuslichen Altar, den Herd, hat wahrscheinlich die römische Braut (mit Feuer und Wasser [7]) ursprünglich umwandelt, ehe das Umdrehen das Umwandeln ersetzte, s. u.

Eine Stärkung der magischen Kraft des Kreises bedeutet die Weise, in der man den Umgang vollzieht. Vor allem trägt die Schnelligkeit

[1] N. G. Politis, *Γαμήλια σύμβολα* in der *Ἐπετηρὶς τοῦ ἐθν. πανεπιστημίου* 1906 (vgl. Samter, Z. f. Volksk. 1908, 122). Wachsmuth, Das alte Griech. im Neuen 91 (s. u.). Daß die Braut dreimal um den Herd des alten Heims und dreimal um den Herd des neuen Heims geführt wird (öfters hat sie dabei geopfert), scheint schon bei den Indogermanen Sitte gewesen zu sein, s. die zahlreichen Beispiele bei Samter, Familienfeste.

[2] Siletzky a. O. 93.

[3] Xanthoudidis, Brit. School Ann. XII 20.

[4] Man erinnert sich des Benehmens der königlichen Frauen beim altindischen Pferdeopfer, Caland a. O. 297. Sittl, Gebärden usw. 195, hält an der Lesart der Hss. *reconverterentur* (was für den Sinn belanglos ist) fest und meint, daß man damit den Vortrag der epodischen Chorlieder zu verbinden habe.

[5] Serv. Aen. VIII 285: *Salii qui tripudiantes aras circumibant, saltabant autem ritu viteri armati post victoriam Tiburtinorum de Volscis*, vgl. Serv. zu V. 663.

[6] Bücheler, Umbr. 69.

[7] Ebenso bei den Osseten, v. Schröder, Hochzeitsgebr. d. Esten 129. Über das avestische bareshnum Caland a. O. 303.

dazu bei. Die Geister werden dadurch gleichsam überrascht und verscheucht. Die alten Ägypter liefen mit Zweigen um die Leiche herum, um die bösen Geister wegzuhalten[1]. Der Umlauf ist auch bei den Griechen an zahlreichen Stellen zu belegen, vgl. die Ἀμφιδρόμια (δρομιάμφιον ἦμαρ). Von dem Menschenopfer, das man der Agraulos (dem Diomedes) auf Cypern darbringt, heißt es bei Porphyr. de abst. II 54: *τρὶς περιέθει τὸν βωμόν*. Die spartanischen Epheben laufen um den Altar *ἐν Ἀμυκλαίῳ*[2]. Von den um den Altar tanzenden römischen Matronen wird es ebenfalls berichtet[3]. Die *luperci* liefen um den palatinischen Hügel am Lupercalienfeste[4]. Die Frau, die dreimal das Feld umschreiten muß, um die Kohlwürmer zu vertreiben, soll auch laufen[5].

Ebenso erhöht der Tanztritt die Macht des magischen Kreises. Die rhythmisch gebundene Bewegung stellt ein entwickelteres Stadium des Umkreisens dar. Die kathartische Wirkung des religiösen Tanzes beruht ursprünglich darauf, daß man sich dadurch gegen die Dämonen wehrt, sie sozusagen abschüttelt und verscheucht. Auf diese Weise schützt und reinigt man zugleich denjenigen, der sich inmitten des Kreises befindet. Dies geht vor allem aus der korybantischen Reinigung hervor, wo diejenigen, welche den Ritus vollziehen, um den auf einem Thronos sitzenden Wahnsinnigen mit Cymbeln und Handpauken wild herumtanzen und ihn zuweilen selbst mittanzen lassen[6]. Der Tanz der Kureten um das Zeuskind[7], der Korybanten um das Dionysoskind ist allen gegenwärtig[8]. Im offiziellen Götterkultus macht der Reigentanz um den Altar herum einen wesentlichen Teil des Ritus aus[9], im Kultus der Artemis, des Dionysos

1 Wiedemann, Herod. II. Buch 347.

2 Hesych u. *Γυμνοπαίδια*.

3 Serv. Aen. IV 62 *ferebantur*.

4 *eques Romanus qui et cucurrit lupercus*, CIL VI 2160, und die übrigen Quellenangaben bei Wissowa, Rel. d. Röm. 485, 1.

5 Plin. n. h. XXVIII 23, XVII 47, Colum. X 357.

6 Plat. Euthyd. 277 d, legg. VII 730 d. Immisch, Mythol. Lex. II 1616 f. Hier ist ein Fragment aus Menanders Misogynes anzuführen, fr. 326 Koch, wo die Hauptperson die Frauen allerlei Aberglaubens und übertriebener Gottesfurcht beschuldigt (= Strabo VII 297):

ἐθύομεν δὲ πεντάκις τῆς ἡμέρας,
ἐκυμβάλιζον δ' ἑπτὰ θεράπαιναι κύκλῳ,
αἱ δ' ὠλόλυζον.

7 Vgl. den neugefundenen Hymnos aus Dikte, Annual Brit. School Athens XV 360, Z. 10 ff.

8 Immisch a. O. S. 1624 f.

9 z. B. Ant. Lib. 1, Sechan, Dictionn. des ant. u. *saltatio* 1038 ff., 1044, Vgl. Phrynichos bei Schol. Arist. av. 988: *ἀνὴρ χορεύει καὶ τὰ τοῦ θεοῦ καλά.*

(Mon. d. J. VI/VII Taf. 37) u. s. w. Auf den Nymphenreliefs führt Hermes die Nymphen eilig um den Altar des Pan herum, während Pan selbst dazu die Flöte bläst (mehrere Beispiele wurden auch schon oben erwähnt).

Man konnte übrigens jeden beliebigen Gegenstand oder eine Person, ein Götterbild oder einen Tempel durch einen Ringtanz reinigen und weihen (z. B. einen Brunnen[1]). Über ein Umtanzen des Grabes ist bei den Griechen wenig Sicheres zu ermitteln[2]. Immerhin mag man dies ja als Vorstufe des in die chthonischen und orgiastischen, endlich auch in Mysterienkulte eingedrungenen Tanzes mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen. Die apotropäisch-kathartische Wirkung des Tanzes wurde durch Schwertstreiche und Waffengeklirr erhöht[3]: hier wenigstens scheint der sepulchrale Hintergrund deutlich hindurch (s. das oben besprochene Vasenbild Journ. Hell. St. XIX 229). Gerade die Tänze der in die Mysterien Einzuweihenden scheinen einige der ursprünglichsten und schönsten Züge des rituellen Tanzes bewahrt zu haben (s. u.). Das jubelnde Siegesgefühl des von allem Erdrückenden, aller Angst Befreiten kehrt bei den Römern wieder, wo das *tripodare* geradezu die Bedeutung von *triumphare, exsultare* erhält[4].

Rechts und Links.

Von entscheidender Wirkung für den rituellen Umgang um den Altar war die Richtung, in welcher man den Altar umkreiste, ob man nach rechts oder nach links herumging. Die ganze Frage hat Caland a. O. zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht, indem er die besonders reich entwickelten und religiös vertieften rituellen Gebräuche der alten Inder zum Mittelpunkt macht[5]. So viel Richtiges dabei festgestellt wird

---

[1] Plut. de adul. et am. discr. 40 p. 218, Geopon. XI 4, Philo de vita Mos. I 642. Lobeck, Aglaoph. 285.

[2] Man zieht Darstellungen auf Dipylonvasen und älteren sf. Vasen heran, s. Sechan a. O.

[3] Gruppe, Griech. Myth. 898.

[4] Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer 12.

[5] Das Material für das griechische und römische Gebiet entnimmt er der Abh. von Valeton, Mnemos. XVII 296 ff. Sonst wird besonders auf Simpson, The Buddhist Praying Wheel, verwiesen. Auch bei den Griechen findet sich der Gegensatz zwischen Osten und Westen wieder. So heißt es bei Artemidor. onir. II 35, daß, wenn man Zeus im Traume sieht, es darauf ankomme, ob er sich bewege oder nicht: wenn er sich nach Osten bewege, bedeute es Gutes, nach Westen Böses (*ὡς γάρ φησιν ὁ Πανύασις, ἄπρακτα καὶ ἀσθενῆ ἔσεσθαι τὰ πράγματα τοῦ ἰδόντος προαγορεύει*).

— besonders ist der Nachweis, daß dieser Lustrationsritus wegen der allgemeinen Verbreitung bei den indogermanischen Völkern der indogermanischen Urzeit angehört, von Wichtigkeit — scheint mir doch die Erklärung der zu Grunde liegenden Vorstellung nicht ganz zutreffend. Die Indogermanen haben beim Beten, sagt Caland, das Gesicht dem Osten, dem Aufgange der Sonne und dem Sitze der Götter, zugekehrt: ein Umkreisen oder eine Umdrehung nach rechts wird folglich dem Gange der Sonne folgen, nach Süden über Westen und Norden zum Ausgangspunkte zurück. Weil die Sonne alles Gutes bringe, wäre auch die Kreisbewegung, die der Sonne folgt, glückbringend. Es ist jedoch viel wahrscheinlicher, daß eine Kreisbewegung nach rechts oder nach links gut oder schlecht ist, eben weil die rechte Seite des Menschen die stärkere, folglich »bessere«, die linke Seite dagegen gerade das Gegenteil ist. Daß man sehr früh die Übereinstimmung mit dem Sonnenlauf wahrnahm und darin auch eine Erklärung fand, ist ganz natürlich (so haben die alten Druiden sowohl einen Umgang mit der Sonne, *deasul*, wie einen Umgang gegen die Sonne, *cartuasul*, gekannt[1]).

Zugleich werden wir zur Erklärung auch mit dem Umstande rechnen müssen, daß nach Beobachtungen, die F. O. Guldberg und Gustav Guldberg[2] gemacht haben, bei der Mehrzahl der Menschen das linke Bein kräftiger entwickelt ist, folglich die meisten Menschen die Ringbewegung nach rechts ausführen[3].

---

[1] Vgl. Caland, S. 308. In der Tat ist die Bewegung mit der Sonne gerade in Indien auffällig, weil der Opferer (Betende) sich zunächst von Osten nach Süden wendet, dem Gebiete der Dämonen, der Manen, der Nirrti. Diese Auffassung vom Süden kann doch wohl nur erst in einem Lande entstanden sein, das von der Sommerhitze versengt wird, kann folglich nicht aus einer indogermanischen Urheimat stammen.

[2] Z. für Biologie Bd. XXXV (1897) 419 ff. S. übrigens E. Gaupp, Die normalen Asymmetrien des menschlichen Körpers (Jena 1909) 41 ff.

[3] Bei 21 Studenten der Medizin untersuchte G. Guldberg die Zugkraft der Beine und fand in 38 Proz. ein Prädominieren der rechten, in ca. 52,4 Proz. ein Prädominieren der linken Seite, in 9,5 Proz. Gleichheit. »Diese Beobachtungen stehen im Einklang mit Erfahrungen und Gewohnheiten des täglichen Lebens. Zum Marschieren treten wir mit dem linken Fuße an, und wenn beim Marsche gezählt, gesungen oder gespielt wird, so betont der linke Fuß den guten Taktteil. Aber auch wenn das Marschieren ohne derartige musikalische Begleitung vor sich geht, kann man manchmal sehen oder hören, daß der linke Fuß bestimmter, kräftiger aufsetzt als der rechte . . . (deshalb das Abspringen mit dem linken Beine, deshalb stellt man bei der Pferdbesteigung den linken Fuß zuerst in den Steigbügel)« Gaupp a. O. 44.

Einige bezeichnende Beispiele der sattsam bekannten Auffassung[1] werden genügen, um das Verhältnis zwischen rechter und linker Seite im allgemeinen klar zu machen. Die Skythen opferten die rechte Schulter mit zugehörigem Arme der Kriegsgefangenen, Herod. IV 62: *τῶν ἀποσφαγέντων ἀνδρῶν τοὺς δεξιοὺς ὤμους πάντας ἀποτάμνοντες σὺν τῇσι χερσὶ ἐς τὸν ἠέρα ἰεῖσι καὶ τὰ ἄλλα ἀπέρξαντες ἱρήια* (d. h. Schafe und Pferde) *ἀπαλλάσσονται, χεὶρ δὲ πῇ ἂν πέσῃ κέεται καὶ χωρὶς ὁ νεκρός.* Außerdem benutzen sie die Haut des rechten Armes (mit den Nägeln) des totgeschlagenen Feindes, um desto sicherer zu zielen (c. 64). Bei diesem Akroteriasmos der Feinde wählt man den rechten Arm als den stärkeren, den signifikantesten Teil des Menschen (wie sonst z. B. den Phallos). Bei den Griechen erhielten die Götter ständig das *δεξιὸν σκέλος*. Außer den Knien, sagt Plin. XI 250, ist die Hand heilig: man küßt die äußere Seite der rechten Hand *(osculis aversa adpetitur*[2]*)* und reicht sie als Zeichen der Treue dar. Alle Tiere, sagt derselbe Plin. XI 253, schreiten von der rechten Seite aus (und liegen auf der linken Seite). Es ist eigentlich nicht so überraschend, wenn ein thrakischer Fechter einen größeren rechten Arm als linken hatte (ebd. § 245). Bei den Krebsen ist auch die rechte Schere größer als die linke (ebd. IX 98). Bei römischen Städtegründungen spannte man den Stier rechts von der Kuh[3]. Bei den Ägyptern bezeichnet das rechte Auge die Sonne, das linke den Mond.

Diese Anschauung wird derart weiter entwickelt, daß rechts und männlich, links und weiblich gleichgestellt werden. Aristoteles hat berichtet, daß die androgynen Machlyer in Afrika die rechte Brust männlich, die linke weiblich haben (Plin. VII 15) — wie Plinius sich a. O. § 77 ausdrückt: *vires corporis dextra parte majores.* Nach Artemidor I 21 bezeichnet im Traume die rechte Seite des Kopfhaares männliche, die linke weibliche Nachkommen, die Zähne der rechten Seite Männer, diejenigen der linken Weiber (ebd. I 31, oder, wenn es sich um einen Kuppler oder Landmann handelt, von denen der eine nur Weiber, der andere nur Männer im Hause hat, ältere und jüngere). Diese Anschauung hat den Aberglauben vielfach direkt beeinflußt. Wenn man dem Schafbocke die rechte Hode unterbindet, zeugt er bloß Weibchen, die linke dagegen — Männchen (Plin. VIII 188, vgl. § 189 beim Wehen des Nordwindes sollen Männchen, bei Südwind

[1] Von der reichen Literatur mag erwähnt werden Jac. Grimm, Gesch. der deutsch. Spr. II 980 ff. F. Liebrecht, Zur Volkskunde 339 f. Abt, RGVV. IV 275. Fehrle ebd. VII 1,42. Valeton, Mnemos. XVII 310 ff.

[2] Cod. M. hat a. O. *adversa.*

[3] Serv. Aen. V 756 (nach *Cato*): *conditores enim civitatis taurum in dextram, vaccam intrinsecus jungebant et incincti ritu Gabinio . . . tenehant stivam incurvam, ut glebae omnes intrinsecus cadereut.*

Weibchen empfangen werden, der Nordwind ist ja der stärkere und rechts zu denken[1]). Was rechts sich befindet, erregt zum Coitus, vgl. Kyran. I 18,11 (S. 37 de Mély) über den abergläubischen Gebrauch, der sich an den Fisch Goldstriemen knüpft: *τῆς δὲ σάλπης τοῦ ἰχθύος ὁ δεξιὸς τοῦ κρανίου λίθος περιαπτόμενος ἔντασιν ποιεῖ, ὁ δὲ εὐώνυμος ἀνεντάτους.* Die rechte Seite des Rüssels des Elephanten reizt, mit lemnischer Erde bestrichen, die Lust zum Beischlaf, Plin. XXVIII 88; ebenso der rechte Lungenflügel des Geiers, in einer Kranichhaut angebunden (ebd. XXX 141), die Zähne aus dem rechten Kiefer des Krokodils, an den linken Oberarm gebunden (ebd. XXVIII 107), der rechte Hoden eines Hahns, in Widderfell am Körper getragen (ebd. XXX 141), der rechte Hoden eines Esels, in Wein genommen (ebd. XXVIII 261, auch am Armbande befestigt). Das Seepferd oder die Sehnen eines Laubfrosches, an den rechten Oberarm gebunden, erregen Liebeslust, Plin. XXXII 139. Von der Asche einer Sterneidechse, die man in Leinwand einwickelt, gilt es umgekehrt, daß sie, in der linken Hand gehalten, zum Beischlaf reizt, dagegen in der rechten gehalten die entgegengesetzte Wirkung ausübt (Plin. XXX 143, vgl. XXXII 52). Das mag damit zusammenhängen, daß die Wirkung sich oft in der entgegengesetzten Körperseite äußert. Es wird vorgeschrieben, daß man Barthaare von Ziegen mit Ziegenmist, erhitzt, in der linken Hand halte, um Lendenschmerzen in der rechten Seite, dagegen in der rechten Hand halte, um Schmerzen in der linken Seite zu vertreiben (Plin. XXVIII 198[2]; aber viel natürlicher ist ja die Vorschrift bei Marcell. XXIX 23: *observandum erit, ut, si in latere sinistro dolor fuerit, in manu sinistra habeatur anulus, aut in dextra, si dextrum latus dolebit).*

Weil die rechte Seite die stärkere ist, hat sie auch die Kraft, alles Üble zu überwinden, die Krankheiten zu vertreiben. Wenn man nach Plin. XXVIII 103 den linken Fuß einer Hyäne über eine Kreißende hält, soll sie sterben; der rechte dagegen gibt eine leichte Entbindung. Das rechte Auge und den rechten Vorderfuß des Chamäleon bindet man an den linken Arm gegen Diebstahl und Gespenster (ebd. § 113 und 115; aber die rechte Seite des Chamäleon ruft Schlafsucht hervor, die linke hebt sie wieder auf, ebd. § 116). Mit dem Marke aus dem rechten Vorder-

[1] Vgl. ebd. XXX 148.

[2] Ein ähnlicher Wechsel zwischen rechts und weiß, links und schwarz wird Pap. Paris. 813 ff. Wess. vorgeschrieben: *τὰ δὲ φυλακτήρια ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον· τὸ μὲν δεξιὸν γράψον εἰς ὑμένα προβάτου μέλανος ζμυρνομέλανι· τὸ δὲ αὐτὸ δήσας νεύροις τοῦ αὐτοῦ ζώου περιάψαι· τὸ δὲ εὐώνυμον εἰς ὑμένα λευκοῦ προβάτου καὶ χρῶ τῷ αὐτῷ τρόπῳ εὐωνύμου πρὸς· · · ·*

bein eines Ochsen (ausserdem Ruß) reibt man die Augenlider ab (ebd. § 168). Das rechte Auge des Wolfes bindet man, gesalzen, gegen wiederkehrende Fieber an (ebd. § 228). Das ausgestochene rechte Auge einer lebendigen Eidechse und ihr Kopf helfen, in ein Ziegenfell gelegt, gegen Fieber (XXX 90). Das rechte Geweih des Hirsches besitzt Heilkraft (VIII 115). Den in der rechten Seite des Laubfrosches befindlichen Knochen bindet man sich nach Plin. XXXII 52 in frischem Lammfell an gegen Fieber — und Liebe (man erkaltet natürlich! — gerade umgekehrt verhält es sich mit dem Knochen aus der linken Seite). Das rechte Auge einer Schlange hilft angebunden gegen Augenflüsse, Plin. XXIX 131; der rechte Fuß des Maulwurfs gegen Kröpfe (XXX 38). Den rechten Fuß (und die Zunge) des Seekalbes (außerdem Ochsengalle und Asche des Rückgrats der Hyäne) verwendet man gegen Gicht (XXVIII 96). Epileptische soll eine Jungfrau mit dem rechten Daumen berühren, nachdem sie Fleisch von Tieren, welche sich noch nicht begattet haben (also Magie des Jungfräulichen in zweiter Potenz), gegessen hat (ebd. § 43).

Die rechte Seite übt überhaupt, in sozusagen konzentrierter Form, die Kraft des ganzen Wesens aus. Die große Zehe des Pyrrhus, und zwar diejenige des rechten Fußes, heilt bei Berührung die an Milzkrankheit Leidenden (Plin. VII 20, sie hätte mit dem übrigen Körper nicht verbrannt werden können und sei im Tempel in einem loculus aufbewahrt worden). Schiffe, welche den rechten Fuß einer Schildkröte mit sich führen, segeln langsam (was Plin. XXXII 41 glücklicherweise unglaublich findet). Werfe man den in der rechten Seite des Laubfrosches befindlichen Knochen in siedendes Wasser, so erkalte dasselbe; nimmt man ihn heraus, so wird das Wasser wieder heiß. Dagegen führt der in der linken Seite befindliche Knochen zum umgekehrten Ergebnis und bringt das Wasser zum Sieden (XXXII 51). Die Zähne des Löwen »namentlich aus der rechten Kinnlade«, sind gut zur Erreichung der Volksgunst (XXVIII 90). Der rechte Vorderfuß des Löwen (auch sein Fett und seine Barthaare) werden im Zauber verwendet (Luk. philops. 36). Die rechte Flosse des Seekalbes besitzt eine schlaferregende Kraft, wenn man sie unter den Kopf legt, Plin. IX 42. Die Flucht der Hyäne nach links deutet Schwäche an (Plin. XXVIII 93). Das rechte Auge des Wolfs macht, mit einer magischen Vermischung, den Träger unüberwindlich (Kyran. I 7, 19, vgl. II 11,3; über den rechten Vorderfuß des Esels ebd. II 15,1). Das Myriofyllon bindet man um die rechte Hand: *χαριέστατον ποιεῖ τὸν βαστάζοντα καὶ πᾶσα λύπη ἀπὸ τὸν φοροῦντα διωχθήσεται* (Codd. astrol. VIII 2, 159)[1]. Nach Pap. Paris. 2513 soll man, um nicht vom

[1] Ebd. S. 161, 2: Veronika bindet man um den rechten Arm, um vor Räubern und Dämonen sicher zu sein. Über das Satyrion ebd. S. 164, 12.

Dache während eines Liebeopfers für die Selene herabzustürzen, beim *ἐπίθυμα* ein beschriebenes Stückchen Papier am rechten Arme tragen[1].

Auch beim Opfer für *Fisus Sancius* zu Iguvium (Tab. Iguv. VI B 4, Bücheler Umbr. 65) wird der rechte Arm umhüllt (vgl. Ov. f. IV 933 und Serv. Aen. I 292, Serv. ebd. VIII 636 *Fidei panno velata manu sacrificabatur.*). Die Erklärung wird für alle diese Fälle die gleiche sein (die Alten dagegen meinten: *quia Fides tecta esse debet et velata!*)

Man hat auch die linke Hand geschützt, wenn diese die Zauberhandlung vollzieht (s. u.). Übrigens darf man ja vom Aberglauben keine Konsequenz verlangen[2]. Die Mysten wickelten ein Band sowohl um die rechte Hand wie den rechten Fuß (Phot. s. *κροκοῦν*)[3]. In die rechte Sandale legt man ein Amulett, Pap. Brit. Mus. CXXIV 33. Es kommt auch der seltene Fall vor, daß man eine Zauberpflanze mit der rechten Hand nimmt[4]. Aber sonst sehen es die Geister bekanntlich vor allem auf die linke Seite ab, worüber im folgenden ausführlicher berichtet wird.

Die rechte Seite galt immer, wie schon bei den alten Indern, als die ehrenvollere. Den Tiridates ließ Nero an seiner rechten Seite im Theater Platz nehmen, Suet. Nero 13; beim Triumph nach der Schlacht bei Actium ritt Marcellus zur rechten, Tiberius zur linken Seite des Augustus, Suet. Tib. 6. Batseba saß an der rechten Seite Salomos, 1. Reg. 2,19. Sonst wissen wir ja aus dem N. T., daß die Ungerechten links stehen.

Weil die linke Seite die schwächere ist, ist sie auch den Angriffen der Dämonen am meisten ausgesetzt: da kommen die Dämonen am leichtesten heran (gerade so verhält es sich ja auch mit dem Rücken und den Fußsohlen im Aberglauben), diese Seite gehört den Dämonen. Rechts und links ver-

---

[1] Vgl. Wünsch z. St. (Aus einem griech. Zauberpap. S. 9), vgl. außerdem Codd. astrol. VI 61 ed. Kroll: *εἰ δὲ μέλλεις ἀχθῆσαί σε εἰς κριτήριον, γράψον τὸ σὸν ὄνομα εἰς χαρτὶ βεβράϊνον μετὰ κιναβάρεως καὶ τοῦ ἐγκαλοῦντός σε καὶ δέσον ταῦτα εἰς τὸν δεξιόν σου ἀρτίχριον καὶ νικήσεις.*

[2] Vgl. z. B. Codd. astrol. VIII 3, 25 F 83 (*στρόφους ἵππων καὶ βοῶν καὶ ἄλλων ζῴων ἰάσῃ οὕτως· γράφε εἰς τὸν ἕνα ὄνυχα τὸν δεξιὸν . . .*) vgl. ebd. S. 38, F. 346. Mit Wasser aus heiliger Quelle tröpfelt man in Irland je drei Tropfen in das rechte Nasenloch, ins rechte Ohr und in das Maul der Kühe, indem man eine Formel hersagt, um sie zu beschützen (Wood-Martin a. O. I 282).

[3] Vgl. Hock, Weihegebr. 124.

[4] Incant. aus dem Cod. Bon. 218 p. 85 *R* S. 554 (Abt a. O. 160,6 = 86,6) *antequam maturescat flos ejus, tollas eam ante solis ortum plenilunio dextra manu sine ferro.*

teilen sich wie Licht und Schatten, wie Leben und Tod. Bei dem Sterbefall eines Königs durchbohren die Skythen die linke Hand mit einem Pfeile (s. o.)[1]. Beim altindischen Manenkult vollziehen sich die rituellen Vorgänge von rechts nach links, gerade wie bei Beschwörungen; sie verlaufen von Norden nach Süden, der unheimlichen Totengegend. Alles verläuft rückläufig[2]. Nach Oldenberg (Rel. des Veda 582) gehen bei der Beisetzung der Gebeine des Toten Klageweiber mit aufgelöstem Haar dreimal im Anfange der Nacht, dreimal um Mitternacht, dreimal vor Sonnenaufgang herum, indem sie den Gebeinen die linke Seite zukehren und mit der Hand den rechten Schenkel schlagen, vgl. das Opfer an den gefährlichen Gott Tryambaka an dem dritten der viermonatlichen Feste, dem Allerseelenfeste, Oldenberg a. O. 443 (dreimal nach links, dann dreimal nach rechts). Dagegen umschreitet man beim Hausbau den Platz dreimal nach rechts (Hillebrandt a. O. 81), vgl. die Riten bei der Errichtung der häuslichen Feuerstätte (ebd. 69; siehe auch unten S. 50). Es geht so weit, daß links und tot gleichbedeutend werden, z. B. im alten Indien: wenn der Wind den Rauch nach links herumtreibt, wird der Opferer sterben[3]; dagegen wenn man Getreidekörner ins Feuer wirft und die Flamme sich nach rechts dreht, wird man Glück haben. Nach Plin. VIII 207 soll man beobachtet haben, daß die Schweine sich leichter opfern lassen, wenn der Schwanz nach rechts als wenn er nach links gedreht ist! Es war ja ein gutes Omen, wenn die Opfertiere keinen Widerstand leisteten. Derselbe Plin. erzählt, daß es gute Vorbedeutung hat, wenn der Wolf den Reisenden den Weg zur Rechten abschneidet und gierig Erde frißt (VIII 83). Sehr verbreitet ist der Aberglaube, daß beim Ohrenklingen das rechte Ohr Gutes, das linke Schlechtes bedeute[5]. Sich nach links umhüllen, nach links schreiben bedeutet in der griechischen Traumwahrsagung Unglück[6], vgl. Pap. Parthey I 248 ff.: »nimm das Auge eines Affen oder eines Erschlagenen, reibe es zusammen mit Lilienöl, dann das Kraut Aglaophis, reib es von rechts nach links und sprich den folgenden Spruch«. Dagegen soll man Pap. Par. 1993 nach rechts schreiben, und bei Plin. XXIV 172 sollen drei Menschen von drei verschiedenen Nationen sich mit dem gallischen Rodarumkraut und altem Fett nach rechts ein-

---

1 Herod. IV 71 (urspr. Selbstopferung?).
2 Hillebrandt, Ritualliteratur 174.
3 Hillebrandt, a. O. 184.
4 Hillebrandt, a. O. 186.
5 Schrader, Reallexikon »Rechts und links«, Abt RGVV IV 274 f.
6 Artemidor, Oneirokr. III 24 f.

reiben[1]. Die linke Seite lieben die Dämonen: *laevi dei*, heißt es bei Arnob. IV 5, *sinistrarum regionum praesides et inimici partium dextrarum*. Ein pythagoreisches Symbolum sagt, daß man beim Fußwaschen den linken Fuß zuerst darreiche[2] — sie lieben ja auch den Schmutz. Verbreitet ist noch jetzt der Aberglaube, daß die Braut das neue Heim mit dem rechten Fuße zuerst betreten müsse[3]. Wenn man dagegen beim Austritt aus dem Hause an der Hausschwelle mit dem linken Fuße anstößt, wird man großes Unglück haben (vgl. die Geschichte von Tib. Gracchus bei Iul. Obseq. a. 133, S. 159 Roßb.). In solchem Zusammenhange ist wohl auch die Merkwürdigkeit zu erklären, daß die Aitoler im Kampfe den linken Fuß unbedeckt ließen[4]; bedeckt würde er die bösen Dämonen festhalten und mitschleppen.

Die rechte Seite dagegen hassen die Dämonen, vgl. Plin. n. h. XXX 25, der dazu rät, die Erde da, wo der rechte Fuß auftritt, »wenn man den Kuckuck hört«, auszugraben und gegen Erdflöhe zu verwenden. Ihre Rache trifft vor allem das linke Ohr, Auge u. s. w.[5]. Es heißt geradezu bei Lact. Stat. Theb. 200: *nihil dextrum mortuis convenit*. Ein Schritt nach links bedeutet einen Schritt ins Ungewisse und Gefährliche: ἐπ' ἀριστερὰ βαίνειν (Soph. Aias 183) wird vom irren Wahn des Aias gesagt[6]. Als Gegensatz zu diesem »links« und »linkisch« haben die Griechen ein Wort ἀμφιδέξιος zustandegebracht. Eine moralische Färbung haben die Pythagoreer, der volkstümlichen Auffassung folgend, dem Worte gegeben: die linke Seite bedeute *vitia*, die rechte Seite *virtutes*[7]. Bei Plat. de rep. 614 c gehen nach dem endlichen Urteilsspruche die gerechten Seelen nach rechts zum Himmel hinauf, die ungerechten nach links in die Tiefe hinab. Ja, der

---

[1] Dies dürfte entchieden eine Ausnahme von der Regel sein: es heißt auch, anläßlich der Verwendung dieses Krauts gegen Entzündungen, daß man dabei dreimal nach rechts spucke.

[2] Jambl. protr. p. 338 Kiessl.: εἰς μὲν ὑπόδησιν τὸν δεξιὸν πόδα πάρεχε, εἰς δὲ ποδόνιπτρον τὸν εὐώνυμον.

[3] In Makedonien z. B., Abbott, Maced. Folklore 187.

[4] Schol. Eur. Phoen. 139, Macrob. V 18, 17.20. Schol. Pind. Pyth. IV 133. Verg. Aen. VII 680.

[5] Wuttke[3] § 458, vgl. § 469 (man wird geistersichtig, wenn man über das linke Ohr eines Hundes, eines geistersichtigen Menschen blickt).

[6] Vgl. Theognet. Phasma fr. 1,7 ἐπ' ἀρίστερ' ἔμαθες, ὦ πονηρέ, γράμματα. Der Schol. zur Sophoklesstelle sagt: ἀριστερὰ δὲ τὰ μωρὰ οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν, δεξιὰ δὲ τὰ συνετά (vgl. σκαιός „töricht", Verg. Aen. II 34 si mens non *laeva* fuisset).

[7] Serv. Aen. VI 136, vgl. Aristot. metaph. 986 a 23 f. (Boehm, De symbol. Pythag. 8).

linken Hand wurde überhaupt eine gewisse moralische Schwäche beigelegt, weil sie zuweilen dem listigen Diebe gute Dienste leistete (Catull 12,1 und die Kommentare). Dagegen war in dem erotischen Jargon die *laeva manus* mit der *amica manus* identisch (Lucil. fr. 307 Marx mit Anm., Priap. 33,5 B., Martial IX 41, XI 58,11 u. a.). Moralisch aufgeputzt kehrt die Auffassung wieder bei Clem. strom. V 6, 44,5 (S. 355 Stähl.): *Ἀνάχαρσίν τε τὸν Σκύθην φασὶ καὶ αὐτὸν κοιμώμενον κατέχειν τῇ μὲν λαιᾷ τὰ αἰδοῖα, τῇ δεξιᾷ δὲ τὸ στόμα, αἰνιττόμενον δεῖν μὲν ἀμφοῖν, μεῖζον δὲ εἶναι γλώττης κρατεῖν ἢ ἡδονῆς!*

Ein Ölzweig, mit Buchstaben auf Leinwand geschrieben und unter die linke Seite des Körpers gelegt, wird für Traumerscheinungen empfohlen, Pap. Brit. Mus. CXXI 666. Die linke Seite greifen die Dämonen auch ganz besonders an: wer auf Brot tritt, wird auf dem linken Ohre taub (Wuttke[3] § 458)! Im alten Indien soll man beim Sammeln der Totengebeine die Frucht der Cṛhati-Pflanze an die Linke mit einem dunkelblauen und einem roten Faden festbinden, dann auf einen Stein steigen, die Hände mit einer Apāmārga-Pflanze abwischen und die Gebeine mit der linken Hand, die Augen geschlossen, sammeln [1]. Deshalb soll man beim Käferzauber ein mit Leinfaden an den linken Arm gebundenes Amulett (ein mit Blut beschriebenes Stückchen Papier) tragen nach Pap. Par. 80 Wess. (vgl. z. B. Apul. de mag. 102,2: elf oder dreizehn Corianderkerne, am linken Schenkel getragen, befördern die Geburt einer Frau, s. u. [2]). Nach Pap. Brit. Mus. CXXII 64 soll man bei einem Oneiraiteton, bei Traumerscheinungen, Besa in die linke Hand zeichnen (*καὶ περίβαλε τὴν χεῖρα σου μέλαν ῥάκκι Ἰσιακῷ καὶ κοιμῶ μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν*). Ein Stückchen Leinwand, das mit magischen Worten beschrieben ist, hält man in der linken Hand, um den Zorn eines Feindes zu beschwichtigen, Pap. Leyden J 384 VI 3 Diet.[3]. Bei der an den Venusstern gerichteten *ἀγωγή* soll man einen Eselzahn als Amulett am linken Arm tragen, Pap. Par. 2899[4]. Der Fingerschmuck gehört der linken Hand, die er schützt, Plin. XXXIII 9 und 13, vgl. ebd. XXXVIII 57, wo es empfohlen wird, gegen Schnupfen den Ring von der linken Hand an die Rechte zu stecken. Bei der *Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις* soll man den Stab von Ebenholz in der linken Hand

[1] Hillebrandt, Hastings Dict. IV 478.

[2] Der Name der Pflanze *ἀριστερεών*, die nach Hesych besonders zu rituellen Reinigungen dient, wird sich wohl aus ähnlichem Aberglauben erklären (s. Eust. Od. p. 1935,5). Nach Plin. XXV 105 = hiera botane verbenaca (Diosk. *περιστερεών*).

[3] Z. 16 ebd. beim Oneiraiteton gießt man Öl auf die linke Hand.

[4] Vgl. Riess, Art. Aberglaube in Pauly-Wissowa S. 84 f.

halten (vgl. Pap. Brit. Mus. CXXII 108), beim Entlassen der Gottheit den Stab in die Rechte nehmen, dagegen den Lorbeerzweig in die Linke, Pap. Parthey I 279 und 335 ff.

Ebenso betet in einer alten litauischen Opferszene zur Zeit des Dreschens der Hausvater das Dankgebet zum zweiten Male, indem er einen toten Hahn unter dem linken Arm hält[1]. Deshalb werden auch die Gespenster am besten mit dem linken Arme getroffen. In Petronius' Gastmahl c. 63 schlägt ein Mann ein Gespenst *involuta sinistra manu curiose* (vgl. o. S. 34). Und auch sonst heißt es, daß man die Hexen überwindet, wenn man sie mit der linken Hand trifft (Wuttke[3] § 416). Hält man ein Hundeherz in seiner Linken (oder dessen Zunge in einem Kleiderfetzen), fliehen alle Hunde, Kyran. II 10,18. Im alten Indien wirft der adhvaryu-Priester mit der linken Hand den Dämonen einige Hülsen hin[2]. Mit ihrer linken Hand schneidet die thessalische Zauberin das Haar des sterbenden Jünglings ab, Lucan VI 563.

Ein bestimmtes Amulett soll man nach Pap. Brit. Mus. CXXI 929 unter der linken Fußsohle tragen; einen Ibiskopf legt man auf den linken Fuß, ebd. CXXV 5. Geierfeder, unter den linken Fuß gelegt, hilft der Gebärenden nach Cat. codd. astrol. VIII 3, S. 127. Der linke Fuß ist ja, wie die Hand derselben Körperseite, ebenfalls den Angriffen der tückischen Dämonen besonders ausgesetzt und sie muß deshalb besonders geschützt, auch rituell gereinigt werden. Mit dem linken Fuß trat derjenige, der entsühnt werden sollte, auf das Dioskodion und wurde so vom Daduchen gereinigt (Hes. und Suid.). So versteht man auch ganz gut das Verfahren bei der altindischen Opferhandlung. Die abgeschnittene Spitze des Opferhalmes, das der adhvaryu durch einen Schnitt in die Haut über dem Netze des Opfertieres abgeschnitten hat, taucht er ins Blut und wirft sie nach NW. oder SW. als »der Dämonen Anteil« (»ich verbanne sie in die tiefste Finsternis«) — oder er tritt darauf mit dem linken Fuße.

Wie tief dieser Aberglaube in die Medizin eingegriffen hat, wird man aus folgendem sehen. Schlangen soll man mit der linken Hand herausziehen (Plin. XXVIII 33) — sie sind ja bekannte Erscheinungsformen der Totengeister. Mit der linken Hand nimmt man den Zahn eines Wiesels von der Erde auf und bindet ihn in ein frisch abgezogenes Löwenfell (oder Hirschfell) gegen kranke Füße, Luk. philops. 35. Aus der Magie ist die Regel bekannt, daß bestimmte Pflanzen nur mit der linken Hand ange-

---

[1] Mannhardt, Wald- und Feldkulte II 250.

[2] Caland a. O. S. 281.

faßt und eingesammelt werden dürfen [1]. Die Blätter der »falschen Anchusa« darf man nach den Magiern nur mit der linken Hand abpflücken (dabei sagen warum) und soll sie gegen dreitägiges Fieber aufbinden (Plin. XXII 24). Die wilde Irispflanze Xyris soll mit der linken Hand herausgezogen werden, die Sammler sollen dabei sagen, um wessentwillen sie dies tun (Plin. XXI 143). Dasselbe gilt von dem Einsammeln des Parthenium (»nicht rückwärts sehen«, ebd. § 176), des Samolus (»nüchtern«, Plin. XXXII 104), der Verbene (Hierabotane, »bei mondloser Nacht«, Plin. XXV 107), der Wurzel des Struthion (gegen Kröpfe, XXIII 103), der Blütenknospe des Granatbaums (ohne Gürtel, Schuhe und Ring, mit dem Daumen und dem vierten Finger der linken Hand, XXIII 110), der Ansätze der Frucht des Maulbeerbaumes (ehe sie die Erde berühren, ebd. § 137). Mit der linken Hand bricht man drei Blätter der Eruca (XX 126). Die Sternblume (Aster, Bubonion) bricht man mit der linken Hand ab (und bindet sie neben den Gürtel, XXVII 36). — Eine eigentümliche Abweichung oder eher eine Art Kompromiß zeigt die Vorschrift über die Selago: man nimmt sie, indem man die rechte Hand durch die Tunica da, wo man gewöhnlich die linke Hand durchsteckt, heraussteckt (»mit nackten, sauber gewaschenen Füßen, in weißer Kleidung, ohne Messer«, XXXII 103).

Nicht Zauberpflanzen allein nimmt man mit der linken Hand. So faßt man auch eine Spinne an, ehe man sie zerreibt und mit Rosenöl ins kranke Ohr steckt (Plin. XXX 26). Mit der linken Hand gefangene Wespen oder Käfer bindet man sich gegen Fieber an (ebd. § 98 und 100). Mit der linken Hand soll man einer lebenden Schlange das Herz ausreißen (ebd.).

Die linke Seite wird überhaupt in der abergläubischen Medizin sehr bevorzugt. Zur Vertreibung des viertägigen Fiebers flicht man Haare aus dem Schweife des Kamels zusammen und bindet sie am linken Arm an (Plin. XXVIII 91), weil die Krankheitsgeister sich hier aufhalten. Ebenso verfährt man mit zwei Wanzen für denselben Zweck (in Wolle angebunden, XXIX 64), und mit jedem Kraut aus Bächen und Flüssen, das man vor Sonnenaufgang ohne Beisein einer anderen Person sammelt (gegen dreitägiges Fieber, der Kranke dürfe nicht wissen, was es ist, XXXIV 170). Ein Darmende bindet man am linken Oberarme an als ein Liebesmittel (XXVIII 106).

Man versichert, sagt Plin. XXVIII 45, daß Kröpfe, Ohren- und Halsgeschwüre dadurch geheilt werden, daß man sie mit der Hand eines früh-

[1] Vgl. auch Antidot. Brux. II 137 p. 388 Rose; mit der l. Hand drei Zweige pflücken, Marc. XXXI 33.

zeitig Gestorbenen berühre; nach der Meinung einiger könne die Hand jedes Toten dazu verwendet werden, nur müsse er des gleichen Geschlechts sein, und die Berührung mit der Außenfläche der linken Hand geschehen, *laeva manu aversa*[1]. Mit dem Rücken der Hand oder mit der linken Hand soll man eine Hexe ins Gesicht schlagen, daß es blutet, dann das Blut mit einem Tuche abwischen und dieses verbrennen — dann wird die Hexe überwunden oder sie muß sterben (Wuttke[3] § 416).

Dann heißt es weiter, daß die Asche des linken Fußes der Hyäne, mit dem Blute des Wiesels angestrichen, die Person bei allen verhaßt macht (Plin. XXVIII 106), daß man mit den Zähnen aus der linken Kinnlade des Flußpferdes oder des Hundes das Zahnfleisch der schmerzenden Zähne ritzt (XXVIII 121 und XXX 21). Das linke Krebsauge heilt Fieber (XXXII 115), Hyänenzähne aus der linken Kinnlade heilen Bauchweh (XXVIII 95, die Zähne aus der rechten dagegen werden für andere Zwecke benutzt, § 100, vgl. auch § 101 über die linke Seite des Hyänengehirns). Den »widerwärtigen« Ricinus soll man aus dem linken Ohre eines schwarzen Hundes nehmen (gegen alle Schmerzen des Körpers, XXX 83). — Die entscheidende Bedeutung von rechts und links in der Wahrsagekunst mag hier nur erwähnt werden[2]. Neulich haben wir in den Oxyrhynch. Pap. VIII in dem Kerkidasfragment von einem rechts und links blasenden Eros gehört, der dem Leser den catullischen Amor in den Sinn bringt: *sinistra ut ante, dextra sternuit adprobationem* (c. 45,8 u. 17, vgl. Plut. Them. c. 13[3]). Es ist interessant, ganz dieselbe Vorstellung bei der Beschreibung des Hades

---

[1] Damit vergleiche man das folgende Rezept zur Heilung geschwollener Drüsen bei Plin. n. h. XXVI 92: *experti adfirmavere plurimum referre, si virgo imponat* (sc. *verbascum*, Wollkraut) *nuda jejuna jejuno et manu supina tangens dicat: »negat Apollo pestem posse crescere cui nuda virgo restinguat«, atque ita retrorsa manu ter dicat totiensque despuant ambo.* Damit stimmt vollends die Geschichte bei Hyg. f. 75, daß die zürnende Hera den Teiresias geblendet habe *manu aversa* (weil man die Stelle nicht verstand, hat man korrigieren wollen). Vgl. auch Sittl, Gebärden 113 f.

[2] Vgl. z. B. Serv. zu Aen. II 54. 693 und IX 628. Schon der Flug der Wahrsagevögel nach rechts und links, Caland S. 320 f. (nach Jevons, Class. Rev. 1896) zeigt, daß seine Erklärung zu eng ist. — Die Blitze von links sind günstig, »weil die Sonne im Osten aufgeht«, Plin. II 142 f.

[3] Friedrich z. St. durfte nicht die Auffassung des Sokrates für eine »Schrulle« halten: wenn Sokrates meinte, daß sein Dämon, rechts nießend, antrieb, links nießend, hinderte (Plut. de gen. Socr. 11), war er ganz in Fühlung mit hellenischer Auffassung (bei Catull erwarten wir freilich eher etwas wie *sinistra vitans*).

wiederzufinden: die unteritalischen Konventikel der orphisch-pythagoreischen Kreise lehrten, daß man in der Unterwelt nach rechts gehen solle, nachdem man alles sorgfältig beobachtet habe, zu den Hainen der Persephone[1]. Bei Verg. Aen. VI 540 ff. heißt es, daß der Weg nach rechts zum Königreiche des Dis und zum Elysium, links zu den Gepeinigten, zum Tartarus, führe (vgl. Plat. de rep. 614 c). Auch in neueren griechischen Märchen gilt der Weg nach rechts als der glücklichere[2].

Uns interessiert hier vor allem die Rücksicht auf links und rechts im Kultus. Ein pythagoreisches Symbolum lautete, daß man sich den Heiligtümern von rechts nahe, sie dagegen von links verlasse[3]) (d. h. man dürfe beim Verlassen nicht denselben Weg zurückgehen). Damit möge man die Aufforderung der Salier an Hercules vergleichen, Verg. Aen. VIII 302: *et nos et tua dexter adi pede sacra secundo.* Dieselbe Regel gilt folglich, wie man sieht, für Menschen und Götter. Den Dämonen, den rākṣas, opfert man im alten Indien, indem man das linke Knie beugt, den linken Vorderfuß des Opfertieres festbindet, mit der linken Hand die Opfergabe ausstreut[4]. Im römischen Kultus ist diese Auffassung von rechts und links fest eingebürgert. Den unterirdischen Mächten opfert man mit der linken Hand, Sept. Seren. FPR 385:

inferis manu *sinistra*
immolamus pocula,
laeva quae vides Lavernae,
Palladis sunt dextera.

Zu Aen. VIII 106 »tura dabant« macht »Servius« die Bemerkung: *dabant* verbo sacrorum usus est, nam dici solebat in sacris *da quod debes de manu dextra aris.* »Servius« macht anläßlich der Opferung des Aeneas am Arvernersee, wo Aeneas den Wein über die schwarzen Färsen ausgießt (*invergit*), die Bemerkung: *vergere* est *conversa in sinistram partem manu* ita fundere ut patera convertatur, quod in inferis sacris fit[5]. Der Wein wird folglich nach links völlig ausgegossen (die inferi verlangen

---

[1] Täfelchen bei Kaibel, IG XIV 642. Ebenso auf dem Goldblättchen aus Kreta (2. Jh. n. Chr.), Bull. hellén. XVII 122 ff. Die Quelle antwortet dem Durstigen: *πίε μου κράναρ· αἰεὶ ῥέω ἐπὶ δεξιὰ τῆς κυφαρίσισος.*

[2] Schmidt, Gr. Märchen u. s. w. Nr. 7 und 8.

[3] *εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερὰ κατὰ τοὺς δεξιοὺς τόπους, ἐξιέναι κατα τοὺς ἀριστεροὺς*, Jambl. vit. Pyth. 156. Boehm a. O. verweist auf einen ähnlichen Aberglauben, die Stadt Neapel betreffend, bei Gervasius von Tilbury Ot. imper. 16 ed. Liebr.

[4] Caland a. O. 281; Schwab, Altind. Tieropfer 112. Vgl. o. S. 38.

[5] Vgl. Bücheler, Umbr. 77.

alles), die Handfläche nach unten gekehrt (opp. *supina manus*, vgl. S. 40,1). Hier befinden sich diejenigen, denen der Wein zugute kommt. Ebenso vollzieht Teiresias das Opfer, Sen. Oed. 566: mit der linken Hand libiert er in die Grube, und bei Stat. Theb. IV 501 heißt es: laevaque convulsa dedimus carchesia terra. Dieser Ritus stammt natürlich aus den ältesten Zeiten, ist ein gemeinitalischer Ritus, vgl. Tab. Iguv. VI B. 25, wo im Piacularopfer an Tefer Jovius eine Grube gegraben und in sie *nertru*, d. h. mit der linken Hand, libiert wird (lat. *invergere*).

Diese Totengeister und chthonischen Mächte ziehen auch die linke Seite des Opfertieres vor, Plut. legg. 717 a: *πρῶτον μέν, φαμέν, τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἄν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τοῖς δὲ τούτων ἄνωθεν τὰ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσι νῦν δή*[1]. Man möchte einen ähnlichen Ursprung für die Bestimmung vermuten, daß ein Priester als Ehrengabe die linke Kopfhälfte des Opfertieres erhielt, Athen. IX 368 e (= FCG I 672 K)[2]:

δίδοται μάλισθ' ἱερώσυνα
κωλῆ, τὸ πλευρὸν, ἡμίκραιρ' ἀριστερά.

Schwierig ist es, eine Stelle in den Satzungen der milesischen Sängergilde[3] in diesen Zusammenhang einzureihen: *καὶ ἄρχονται οἱ στεφανηφόροι Ταυρεῶνος θύειν Ἀπόλλωνι Δελφινίῳ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἀπαρξάμενοι καὶ κρητηρίσας τέσσερας*. Entweder wird hier ein Voropfer gemeint sein, das den chthonischen Mächten bestimmt ist (damit stimmt auch das folgende viermalige Spenden, wo wir sonst ein dreimaliges erwarteten), oder der Apollon Delphinios hat hier ein chthonisches Opfer übernommen und im Ganzen unverändert belassen. Apollon in solcher Funktion darf uns nicht überraschen: sowohl in Thessalien als Kataibasios wie auf Ägina, als Inhaber des *ἀγὼν ἀμφορίτης* (der Hydrophorien) hat er einen chthonischen Charakter[4]; als Agyieus gehört er endlich in denselben Vorstellungskreis wie Hermes Propylaios, Hekate und Artemis (Agrotera[5]). Man darf auch

---

[1] Vgl. Porph. vit. Pyth. 38 *τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περισσὰ θύειν, ἄρτια δὲ τοῖς χθονίοις*, Plut. Num. 14, de Is. 26. Boehm a. O. 59.

[2] Vgl. Ziehen LS. 80.

[3] v. Wilamowitz, S. Ber. Ak. Berl. 1904, 627, Z. 24: »es würde gut passen, wenn *θύειν* das Verbrennen der *σπλάγχνα* wäre, die Erzeugerin der duftigen *κνίσης*«.

[4] Vgl. Nilsson, Feste 169 und 172.

[5] Vgl. die Soteira mit der zugehörigen Grabanlage zu Athen, Brückner im Referat Wochenschr. f. kl. Phil. 1909, Nr. 17; Dessau II 2 nr. 8064 ff.

an die beiden *γυλλοί* erinnern, die eben zu Didyma der Hekate »vor dem Tore« und dem Apollon geweiht waren [1].

Nach dem angeführten wird man über den Sinn eines Umgangs oder einer Umdrehung nach rechts oder links kaum zweifeln können. Man kehrt sich von den Dämonen — der unbekannten Gefahr oder wie man es auch nennen möge — ab (nach rechts) oder wendet sich ihnen zu (nach links). Ein Umkreisen nach rechts schließt die Dämonen aus, nach links dagegen in den Kreis ein. Vor allem tritt die Bedeutung bei Sepulchralgebräuchen scharf hervor. Im alten Indien ging man nach links um die Leiche, um den Scheiterhaufen, um die Graburne u. s. w. (Caland a. O. 296 f.). Dreimal sprengte man um die Verbrennungsstätte nach links [2]. Für das altgriechische Gebiet gibt uns die oben angeführte Beschreibung der Leichenfeier des Archemoros bei Stat. Theb. VI 215 ff. einen höchst interessanten Beleg: die bewaffneten Argeier gehen zuerst dreimal nach links unter Waffenlärm (stehen dann still, indem sie wiederum die Lanzen gegeneinander schlagen, vgl. den Ausdruck *quater horrendum pepulere fragorem* u. s. w.), kehren dann nach rechts um und umschreiten so wiederum den Rogus *vibrantibus hastis*. Dies wird als eine kluge Maßregel des Wahrsagers hervorgehoben, ist aber ein altes Verfahren, dessen Sinn vom Dichter und seinem Scholiasten ganz richtig erklärt wird: *hic luctus abolere novique funeris auspicium vates ... jubet* [3]. Der Umgang nach links hat den Toten an sein Grab festgebunden, von den Lebenden getrennt, durch den Umgang in entgegengesetzter Richtung macht man sich selbst von ihm los und webt sich sozusagen wieder ins wirkliche Leben hinein [4]. Für die Römer läßt sich der Gebrauch gerade für die Revenants belegen — vor deren Wiedererscheinen gilt es sich vor allem zu sichern — aber nur die letztere Hälfte des vollständigen Umgangs, die Richtung nach rechts bei der *decursio* [5].

---

[1] S. v. Wilamowitz a. O. S. 628.

[2] Hillebrandt, Rituallit. 88. Dagegen dreimal nach rechts um den aufgerichteten Opferpfahl, Schwab a. O. 72.

[3] Lact. Plac. zu V. 207: *dextro orbe redeunt milites ut exsolvant se ne exequiis implicentur.* — Vgl. Val. Flacc. III 347 ff. (Leichenfeier des Kyzikos):

inde ter armatos Minyis referentibus orbes
concussi tremuere rogi, ter inhorruit aether
luctificum clangente tuba; jecere supremo
tum clamore faces.

[4] Umgekehrt kommt es vor, daß die Leiche selbst dadurch gereinigt oder »geheiligt« wird, daß man sie um einen heiligen Stein oder Steinhaufen (*carn*) herumträgt, wie im heutigen Irland, Wood-Martin, Traces of the Elder Faiths of Ireland II 52.

[5] Marquardt, Staatsverw. II² 567.

Eine Parallele dazu gibt Wood-Martin a. O. II 53 aus der irischen Folklore, wo der Held die Grabstätte seines Vormunds verläßt, indem er sie nach rechts umkreist[1]. Er führt auch eine schlagende Parallele aus dem Befreiungskriege der Tyroler an; im Falle des Sieges solle man jährlich dreimal den Kirchhof umkreisen (S. 55, wohl nach rechts). Sonst gilt auch hier, daß z. B. bei einem militärischen Begräbnis alles in der der üblichen entgegengesetzten Richtung geschieht (S. 58).

Die bindende Kraft des Umganges nach links geht deutlich hervor, z. B. aus einem altindischen Gebrauche: um sich die Treue eines Knechtes zu sichern, umsprengt ihn in der Nacht sein Herr mit Urin aus einem Horne (eines lebenden Tieres) dreimal von rechts nach links, indem er zugleich einen Spruch hersagt[2]. Ebenso verfährt man, um den Lehrling festzuhalten (mit dem eigenen Urin)[3]. Gerade denselben Aberglauben treffen wir bei den Römern wieder, Petron. 57: *si circumminxero illum, nesciet qua fugiet* — auch auf Gegenstände übertragen, Petron. 62: *circumminxit* (versipellis sc.) *vestimenta*. Selbstverständlich, daß sie da liegen bleiben, während der Wehrwolf abwesend ist. Nur ein hübscher Beleg für dieselbe weitverbreitete Auffassung möge hier aus dem norwegischen Aberglauben angeführt werden. Eine Aufschrift aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts lautet bei Bang, Norske hexeformularer nr. 377: um das Vieh an den Hof zu binden und zu bewirken, daß es immer nach Hause kommt, soll man ein Stückchen aus einem Mehlteig (für dessen Zubereitung genauere Vorschriften gegeben werden) unter den linken Arm nehmen und darauf das Vieh dreimal gegen die Sonne um einen festen Stein führen, darauf ihm etwas ins Ohr flüstern[4]. Der Unterschied zwischen diesem Beispiele und den eben angeführten ist nur der, daß hier das Umkreisende, dort das Umkreiste gebunden wird, beides durch die Bewe-

---

[1] Aus der Vision of Mac Conglinne.

[2] Hillebrandt, Rituallit. 185; Pischel, Festschrift Hertz 69 ff. Über Urin als Seelenstoff in Indonesien s. Arch. f. Rel.wiss. XII 128. In der Medizin z. B. im alten Ägypten gegen Blindheit angewandt, Herod. IV 187.

[3] Eine jüngere Quelle nennt hier die rechte Seite, Caland a. O. 301.

[4] Vgl. damit den deutschen Gebrauch, die neue Magd, die am Lichtmeßtage in den Dienst trat, dreimal um den Herd zu führen, Wuttke[3] § 623, Pfannensmid, Germ. Erntefeste 22. — Recht oft vermißt man genaue Angabe der Richtung des Rundgangs, so z. B. bei der Austreibung des Kuhtodes bei den Russen, wo ein schwarzer Hahn dreimal um einen brennenden Düngerhaufen getragen wird, Arch. f. Rel.wiss. IX 453. Öfters scheint freilich der Unterschied zwischen rechts und links vergessen (oder vielleicht niemals betont) worden zu sein.

gung nach links. Diese, wir dürfen wohl sagen der natürlichen Bewegung des Menschen widerstreitende Richtung hat in den Sepulchralgebräuchen ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden und hat sich von hier aus in der Magie fest eingebürgert. Die umgekehrte Entwicklung ist ausgeschlossen. Das *withershins* gehört den Toten und Geistern und deutet geradezu den Tod an: in Verbindung mit der Verfluchung und durch diese verstärkt übergibt es den Verfluchten allen bösen Mächten [1]. Wenn ein Frauenzimmer eine Hexe werden will, betet sie nach Wuttke[3] § 381 ein Hexengebet täglich sechs Wochen lang und geht dann mit einer schwarzen Henne im Arm dreimal gegen die Sonne um die Kirche.

Aber nicht allein der Rundgang gegen die Sonne ist ein verhängnisvolles Vorzeichen, gerade dasselbe bedeutet es, wenn einem im Traume die Sonne selbst in umgekehrter Richtung sich zu bewegen scheint. So kam sie dem Tarquinius Superbus vor, FTR[3] S. 328 ff. Ribb. (aus dem Brutus des Accius).

In Übereinstimmung mit dem oben angeführten wird der Erinyentanz und -Gesang in den Eumen. des Aischylos 306 ff. zu interpretieren sein [2]:

ὕμνον δ' ἀκοίσει τόνδε δέσμιον σέθεν.
ἄγε δὴ καὶ χόρον ἄψωμεν u. s. v.

Die Erinyen tanzen um den unglücklichen Orestes herum, indem sie ihren *ὕμνος δέσμιος φρενῶν*, »der die Gedanken bindet« (332 ff.) über ihr Opfer (*ἐπὶ τῷ τεθυμένῳ*) singen. Es ist wohl möglich, daß sie mit ihren *ὀρχησμοὶ ἐπίφθονοι ποδός* (371) eben nach links um das Opfer herumtanzen, um ihn recht fest »zu binden« oder in ihrem Netze zu fangen, wie Aisch. sagt V. 112, 147. Um den Omphalos herum liegen sie schlafend auf dem Vb. Ermitage Kat. I 349 [3].

Einen Rundgang in verkleinertem Maßstabe, sozusagen, vollzieht man, wenn man sich herumdreht. Besonders hat das **Herumdrehen** sich bei den Römern fest eingebürgert, ist bei ihnen ein Teil des Ritus der Staatsreligion geworden. Darüber hat es genaue Vorschriften gegeben. Inter-

[1] Vgl. Wood-Martin a. O. 55. Dies hängt natürlich mit dem oben erwähnten Glauben zusammen, daß alles, was die Toten betrifft, in umgekehrter Weise vollzogen werden muß. Deshalb müssen bei Totenopfern die exta *contraria* sein, Suet. Oth. 8.

[2] Vgl. das *περιχορεύειν* von den die Erinyen nachäffenden Gestalten bei Luk. philops. 59.

[3] Stephani, Compte rendu 1863, T. 6,5.

essant ist es, daß wir auch hier den Ritus bis zum Totenkult zurück verfolgen können. Plut. qu. rom. 14 berichtet nach Varro: *καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τάφων ὥς φησι Βάρρων περιστρέφονται, καθάπερ θεῶν ἱερὰ τιμῶντες τὰ τῶν πατέρων μνήματα* [1]. Dies muß man wohl so auffassen, daß man beim Weggehen (wohl eher als bei der Ankunft) sich nach rechts herumdreht, ehe man die Grabstätte verläßt. Auch im nördlichen Norwegen ist es vorgekommen, daß man, nachdem man einen Kirchhof nachts passiert hat, sich sofort dreimal mit der Sonne umgedreht und dann gespuckt hat mit den Worten »Die Toten mögen in Frieden ruhen« [2]. Dann hat man dasselbe Herumdrehen vor jedem von einem *numen* bewohnten Gegenstand ausgeführt, so vor den heiligen Steinen, Lucr. V 1196 f:

nec pietas ullast velatum saepe videri
vertier ad lapidem.

Ebenso vor den *arae*. Nachdem der Römer sein Gebet zu den Göttern verrichtet hatte, verhüllte er sich (*ἐγκαλύψασθαι*) und drehte sich herum *dextrovorsum*, Plut. Curc. 70, *ἐπὶ δεξιὰ* Plut. Cam. 5, Marc. 6 (*περιαγωγή* [3] — mit der Sonne). Einen weiteren Beleg liefert die interessante Stelle vom Betragen Caesars an seinem Todestage, Nikol. Damasc. vita Aug. 24, FHG III 445: *ὁ δὲ ἀχθεσθεὶς* (über das Fehlschlagen der Opferschau) *ἀπεστράφη πρὸς δυόμενον τὸν ἥλιον· καὶ οἱ μάντεις πολὺ μᾶλλον τοῦτο οἰωνίσαντο, παρόντες δὲ οἱ φονεῖς ἥσθησαν ἐπὶ τούτῳ*. Wir lernen hier, daß die Römer auch nach dem Abschlusse der eigentlichen Opferhandlung, beim Weggehen, das Herumdrehen nach rechts vollzogen — Caesar dagegen aus Unachtsamkeit sich diesmal nach links umdrehte, »gegen den Untergang der Sonne«, d. h. gegen die Sonne. Die Mörder freuten sich, da sie (dem populären Glauben gemäß) hierin ein Vorzeichen des bevorstehenden Todes sahen [4]. Gerade dasselbe bedeutete das Umdrehen der Sonne vor dem Tode des Tarquinius Superbus, s. o. Man vollzog dieses Umdrehen, indem man die rechte Hand auf die Lippen legte, Plin. XXVIII 2: *in ado-*

[1] Plutarch fährt fort: *καὶ καίσαντες τοὺς γονεῖς ὅταν ὀστέῳ πρῶτον ἐντύχωσι θεὸν γεγονέναι τὸν τεθνηκότα λέγουσι.*

[2] Regine Normann, Dengang (Kristiania 1912) S. 117.

[3] Richtig erklärt von Brisson, De form. 33.

[4] Nikolaos drückt sich ungenau aus, er faßt das Umdrehen nach rechts als ein Umdrehen nach Osten, dagegen das Umdrehen nach links als ein Umdrehen nach Westen auf. Dies war einem Römer ganz verständlich, einem Griechen kaum, s. Valeton, Mnemos. XVII 307 f. Dagegen war es den Pythagoreern wohl bekannt, Plut. de plac. philos. 2,10: *Πυθαγόρας, Πλάτων, Ἀριστοτέλης δεξιὰ τοῦ κόσμου τὰ ἀνατολικὰ μέρη, ἀφ' ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἀριστερὰ δὲ τὰ δυτικά*, vgl. Arist. p. 285 b. 16 (Valeton S. 306).

rando dextram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus, d. h. zugleich mit der προσκύνησις oder als einen Teil derselben. Nach Plut. Cam. 5 hat man erst gebetet, darauf adoriert und dann erst sich herumgedreht: ταῦτ' [das vorhergehende Gebet] εἰπὼν, καθάπερ ἐστὶ Ῥωμαίοις ἔθος ἐπευξαμένοις καὶ προσκυνήσασιν ἐπὶ δεξιὰ ἐξελίττειν, ἐσφάλη περιστρεφόμενος (das Umkehren hat Camillus wenigstens ziemlich schnell vollzogen [1]). Dies wird nur ein ungenauer Ausdruck sein. In der Regel hat man sich jedenfalls, die Hand auf den Lippen, umgedreht. Zuletzt hat man sich niedergesetzt. Plut. Num. 14 sagt: καθῆσθαι προσκυνήσαντας und καθέζεσθαι προσκυνήσαντας, qu. Rom. 25 προσευξάμενοι καὶ προσκυνήσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιμένειν καὶ καθίζειν εἰώθασιν, Tertull. de orat. 12 *adoratis sigillaribus residendo* [2]. Plutarch führt zur Erläuterung dieses Gebrauches drei verschiedene Erklärungen an, darunter die an sich sehr feinsinnige, daß die Bewegung den Abschluß des Gebetes und die Rückkehr zum alltäglichen Leben bedeute: λέγουσι δὲ καὶ πράξεων διορισμὸν εἶναι τὴν ἀνάπαυσιν· ὡς οὖν τῇ προτέρᾳ πράξει πέρας ἐπιτιθέντας καθέζεσθαι παρὰ τοῖς θεοῖς, ἵνα ἑτέρας πάλιν ἀρχὴν παρ' ἐκείνων λάβωσι [3]. Uns wird diese Erklärung kaum genügen. Wir denken zunächst an das Kauern auf der Erde, das uns besonders aus den Isismysterien und den athenischen Thesmophorien bekannt ist. Das Sitzen bringt einen in näheren Kontakt mit denjenigen Mächten, denen die Erde gehört, ursprünglich gehört es den sepulchralen [4] und chthonischen Riten an, dann dient es sowohl der Mantik wie dem Befruchtungszauber. Besonders erregen zwei Gebräuche des griechischen Hauskultus unsere Aufmerksamkeit: das neugeborene Kind legte man am Amphidromientage nach dem Herumtragen auf die Erde — und zwar wohl neben den Herd — nieder, und gab ihm dann den Namen, und den neuangekauften Sklaven ließ man am Herde niedersitzen, ehe man die καταχύσματα über ihn

---

[1] Dion. Hal. ant. Rom. XII 16,4 erklärt etwas anders: τῆς δὲ βάσεως ὑπενεχθείσης (vom schlüpfrigen Boden) οὐ δυνηθεὶς ἀναλαβεῖν αὑτὸν ὕπτιος ἐπὶ τὴν γῆν φέρεται, vgl. Liv. V 21,16.

[2] Dazu Prop. III 28 b, 45:

ante tuosque (sc. Jovis) *pedes illa ipsa adoperta sedebit*
narrabitque sedens longa pericla sua.

Tib. IV 13: *sed Veneris sanctae considam vinctus ad aras.*

[3] So wird folglich die Quelle Plutarchs die Bewegung aufgefaßt haben. Übrigens gibt er auch zur vorhergehenden περιστροφή drei Erklärungen, die sich gleicherweise der Reihe nach auf dieselben drei Quellen verteilen werden.

[4] Den »trauerhaften« Charakter hebt z. B. Plut. de Is. 69 hervor.

goß[1]. Bei den Römern deutet das Sitzen nach dem Gebete vielleicht darauf, daß man ursprünglich sitzend gebetet hat, (vgl. Prop. l. l.: *narrabitque sedens longa pericla sua*): das Sitzen wäre, als man stehend zu beten anfing, als besonderer Akt ausgeschieden. Es käme darauf an, daß man vom Boden aufstehe, dieser bezeichnende Ausdruck für den Abschluß der heiligen Handlung wäre dann stehen geblieben. Diese Erklärung möge wenigstens als ein Versuch gelten, den sonderbaren Gebrauch aufzuklären. Wie er uns überliefert wird, bricht er den Tenor der Opferhandlung auffällig ab, man vergleiche z. B. die Hauptstelle Dion. Hal. ant. Rom. XII 16, wo man zuerst betet, dann den Kopf verhüllt, sich umdreht, die Hände wäscht, um endlich zur eigentlichen Opferung überzugehen. Das Gebet scheint der ganzen Handlung vorangegangen zu sein, das Herumdrehen ursprünglich ihren Anfang und ihren Abschluß gebildet zu haben (vgl. u.). Übrigens mag das Niedersitzen manchmal unterlassen worden sein, wie z. B. Plut. Mark. 6. Die Umstände haben ja oft zur Abkürzung der rituellen Details geführt. Eine Abänderung des römischen Herumdrehens mit darauf folgendem Niedersitzen liegt in dem Betragen des L. Vitellius vor, Suet. Vitell. 2: idem miri in adulando ingenii primus C. Caesarem adorare ut deum instituit, cum reversus ex Syria non aliter *adire* ausus esset quam *capite velato circumvertensque se, deinde procumbens.* Dies ist die altrömische Weise mit orientalischer *προσκύνησις* verbunden — bei dieser Gelegenheit ein ganz raffiniertes Kompliment[2]. In diesem Zusammenhange wird sowohl das Verhüllen des Kopfes wie die Umkehr als der Gipfel aller Ehrenbezeugung angesehen.

---

[1] Schol. Ar. Lys. 757: *ἀμφιδρόμια δὲ ἡ δεκάτη ἡμέρα τῶν τικτομένων παιδίων ἐν ᾗ τὰ ὀνόματα αὐτοῖς τιθέασι περιδραμόντες κειμένοις* (auch nach der Geburt legte die Hebamme das Kind auf die Erde, Artemid. oneir. III 32 *μαῖα ... ἐξάγει γὰρ τοῦ περιέχοντος τὸ περιεχόμενον καὶ δίδωσιν τῇ γῇ*; dies Zeugnis vermisse ich unter den von Albr. Dieterich, Mutter Erde, angeführten). Schol. Ar. Plut. 768: (*καταχύσματα*) *κυρίως δὲ ἔλεγον ὅτε δοῦλον ἠγόραζον· ἔφερον γὰρ αὐτὸν παρὰ τὴν ἑστίαν καὶ καθίζοντες κατὰ τῆς κεφαλῆς κατέχεον.* Ebenso Hesych s. v. ... *δούλων παρὰ τὴν ἑστίαν καθισάντων* und Schol. ad Hermogen. ed. Waltz V 529 *τὰ τραγήματα ἃ τοῖς νεωνήτοις ἀνδραπόδοις ἐπέχεον αἱ δέσποιναι πρὸς τῇ ἑστίᾳ καθιζομένοις.* Die Hausfrauen vollziehen die Handlung, vgl. Menand. Sam. 171 K. *ἑτέρα ... τοῖς θεοῖς θύσει,* Eur. Melan. vincta fr. 6,12 ff. v. Arn. (Kulte der Moiren und Eumeniden), Cic. in Verr. IV 47.

[2] Zur Frage nach der Entstehung der römischen *προσκύνησις* wird man das pythagoreische Symbolum in Betracht ziehen müssen, Jambl. protr. p. 332: *ἀνέμων πνεόντων τὴν ἠχὼ προσκύνει.*

Die Umkehr als Abschluß einer heiligen Handlung kannte auch die Auguraldisziplin: dadurch bezeichnete man, daß das Templum aufgehoben, die Auspicatio vorbei war [1].

Die Umkehr werden wir ebenfalls unter den Hochzeitsriten festzustellen haben. Nach Val. Flacc. VIII 246 gehen Braut und Bräutigam zum häuslichen Altar und *dextrum pariter vertuntur in orbem.* Sie bildet einen Teil der Einweihungszeremonien, die das junge Ehepaar ins neue Heim einführen. Roßbach, Röm. Ehe 315, versteht dies von einem Rundgange um den Altar, indem dabei, nach Valerius Flaccus, Feuer und Wasser dem jungen Paare vorangetragen werden. Zu den Parallelen Roßbachs (aus Alt-Indien, Deutschland u. a.) hat neuerdings Samter weitere Belege für diese, man darf wohl sagen, indogermanische Sitte herangezogen [2]. Aber der sprachliche Ausdruck, unbefangen verstanden, besagt doch nur, daß Bräutigam und Braut sich gleichzeitig im Kreise herumdrehen. Diese Umwandlung darf im römischen (auch italischem?) Gebiete nicht wundernehmen. Die Umkehr hat ja, wie wir eben gesehen haben, bei diesem Volke den Rundgang mehrfach ersetzt: es ist ein knapper und deutlicher Ausdruck in ritueller Zusammenfassung für dasselbe Benehmen. Sonst ist die Übereinstimmung des römischen Hochzeitsrituales z. B. mit dem altindischen an mehreren Punkten schlagend [3]. Nach der *dextrarum junctio* macht in Alt-Indien der Bräutigam ein Opfer bereit, wobei ein Freund Wasser um den Altar trägt, darauf bringen Bräutigam und Braut den Göttern Gaben dar und umschreiten den Altar. Nach den sieben Schritten der Braut besprengt der Freund beide mit dem Wasser, das eben um den Altar herumgetragen wurde. Auch bei den Römern wurde das Wasser auf dieselbe Weise, vom Freunde herumgetragen, vorher geweiht, und auch bei den

---

1 Tab. Iguv. VI a 6 = I b 11, *sersi pirsi sesust, poi angla aseriato est, erse neip mugatu nep arsir andersistu, nersa covrtust porsi angla anseriato iust:* donec circumvorterit (Büch. Umbr. 46 revorterit), qui oscines observatum ierit (vgl. Aufrecht-Kirchhoff, Umbr. Sprachd. 2, 60).

2 Familienfeste 20 ff. Aus dem alten Griechenland ist das Umwandeln des Herdes als Hochzeitsritus nicht bezeugt. Aber nach alter Vorschrift der griechischen Kirche geht der Priester mit dem Brautpaare, nachdem es aus einem gemeinsamen Becher getrunken hat, dreimal um den Altar, indem die Anwesenden einen Hymnus anstimmen. Daraus hat Politis auf einen ähnlichen Rundgang bei den alten Griechen geschlossen, *Γαμήλια σύμβολα* (Athen 1906), Z. f. Volksk. 1908, 122.

3 Roßbach a. O. 203.

Römern müssen wir ein Besprengen des jungen Paares nach der Umkehr voraussetzen [1].

Dann finden wir die Umkehr unter den römischen Freilassungsriten, Pers. V 75 *heu steriles veri quibus una Quiritem vertigo facit* [2]. Samter, der Familienf. 44 ff. das Tragen der wollenen Binde und das Scheren des Haares bei der Freilassung richtig als Lustrationsriten und »Weiheriten« auffaßt, hätte hier sehr wohl auch die Umkehr anführen können. Die Umkehr hat in diesem Falle offenbar den Rundgang ersetzt (vergl. die griechischen Amphidromien bei der Geburt u. s. w.): in Deutschland führt man die junge Frau dreimal um den Herd, schwingt dreimal den Herdhaken um die neue Magd u. dgl. In Rom werden diese Riten bei der Freilassung der Sklaven, nicht beim Einführen der Sklaven in das neue Haus angewendet. Eine Zeremonie, die auf den früheren Sklavenstand Bezug nimmt, wird wohl diejenige sein, die im Tempel der Feronia stattfand, Serv. Verg. Aen. VIII 564: in hujus templo Tarracinae sedile lapideum fuit, in quo hic versus incisus erat: *bene meriti servi sedeant, surgant liberi,* quam Varro Libertatem deam dicit, Feroniam quasi Fidoniam. Hier vertritt das *sedile* im Tempel den häuslichen Herd: man steht davon als Freier — mit neuem Namen — auf, gerade wie das Kind als anerkannter Sohn (Tochter) vom Boden aufgehoben wird. Im übrigen scheint der Rundgang um den Altar sich bei den Römern nur im Tanze der Salier und im *minusculum sacrum* der Matronen erhalten zu haben.

Auch die alten Inder haben das Umkehren beim Beten gekannt. Ebenso die Kelten, Athen. IV 152 d (Poseidonios): *περιφέρει δὲ ὁ παῖς ἐπὶ τα δεξιὰ καὶ τὰ λαιὰ· οὕτως διακονοῦνται. καὶ τοὺς θεοὺς προσκυνοῦσιν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφόμενοι.* Die Übereinstimmung zwischen römischem und keltischem Brauch ist hier ganz augenfällig und deutet auf gemeinsame Grundlage hin [3]. — Nur eine Ausnahme von dieser durchgängigen Regel

[1] Über den dabei vorangetragenen Opferkorb, *cumerum* (Varro l. l. VII 34, Festus 50,7) s. Blümner, Röm. Privatalt. 356 (wahrscheinlich die *mola salsa* enthaltend, wie Becker-Göll annehmen).

[2] Wozu Schol.: quia quotiens manumittebant, eos alapa percussos circumagebant et liberos confirmabant. Wiederum V. 78 *verterit hunc dominus, momento turbinis exit Marcus Dama.* S. O. Jahn z. St. S. 193 (was bedeutet der Backenstreich? Hat er einen Schlag mit der *vindicta* ersetzt? Ist dieser Schlag ein apotropäischer Ritus?)

[3] Gerade das Gegenteil berichtet Plin. n. h. XXVIII 25: in adorando dexteram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus quod *in laevum fecisse* Galliae religiosius credunt. Liegt hier ein Fehler vor, oder hat man sich zuerst links, dann rechts umgedreht, oder ist man endlich in den verschiedenen Kulten verschiedentlich verfahren? Die Gallier scheinen beide Umkehrweisen gekannt zu haben. Valeton a. O. 312 glaubt, daß die verschiedenen Gallier verschiedentlich verfuhren, was doch wenig wahrscheinlich ist.

wird angeführt aus dem Asklepioskultus, IG XIV 966 (aus der Tiberinsel) *αὐταῖς ταῖς ἡμέραις Γαΐῳ τινι τυφλῷ ἐχρημάτισεν* (sc. Asklepios) *ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἱερὸν βῆμα καὶ προσκυνῆσαι, εἶτα ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἀριστερὸν καὶ θεῖναι τοὺς πέντε δακτύλους ἐπάνω τοῦ βήματος καὶ ἆραι τὴν χεῖρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς* u. s. w. Nach der *προσκύνησις*[1] solle man von rechts nach links gehen (d. h. wohl den Altar umkreisen), darauf die fünf Finger auf den Altar (das *βῆμα*) legen. Dies wird, wie der ganze Asklepioskultus, direkt aus der epidaurischen Heimat stammen und hat insofern mit dem sonstigen römischen Ritus nichts zu tun. Aber die Bewegung nach links weist offenbar auf den chthonischen Charakter des ganzen Asklepioskultus hin (s. o. S. 39 ff., 45). Durch das Berühren wird man der dämonischen Kraft des *βῆμα* teilhaftig, stärkt diese durch den Rundgang nach links und überträgt sie durch die Hand auf die Augen.

Bei den Griechen begegnen wir sonst der Umkehr in Verbindung mit dem Tanze in ekstatischen Kulten. Das Herumwirbeln der Dionysosverehrer und -verehrerinnen, wie dasjenige des Dionysos selbst[2], sehen wir auf zahlreichen Kunstdarstellungen.

Die Umkehr ist, wie schon gesagt wurde, ein Rundgang en miniature und hat vielfach das Umkreisen des Herdes, des Altars u. s. w. ersetzt[3]. Man stößt öfters auf eine Umkehr nach der einen, darauf unmittelbar nach der anderen Seite, wie auch auf einen ebenso ausgeführten Rundgang. Die alten Inder gingen zuerst nach rechts, dann nach links um das Opfertier u. s. w. herum[4]. Nach der Inauguration eines irischen Häuptlings stieg dieser vom Steine, wo er währenddessen gestanden hatte, herunter und drehte sich dreimal nach vorn und dreimal nach hinten herum[5]. Wenn auch Caland in dem ersteren Beispiele eine Wandlung der ursprünglich zu Grunde liegenden religiösen Auffassung sieht, fragt es sich, ob wir dies nicht vielmehr als einen vollständigen Rundgang (Umkehr) auffassen müssen: man kehrt ja denselben Weg zum Ausgangspunkte zurück.

---

1 die doch kein Küssen des Altars sein kann, wie sie Deubner, De incub. 45, auffaßt.

2 Den Namen leiteten die Orphiker von *δινεῖσθαι* ab, Abel fr. 167, 6.

3 Vgl. Wuttke[3] § 677: die Frau nimmt die alten Gänse, dreht sich mit jeder dreimal in der Stube herum, setzt sie dann aufs Nest, wo sie brüten sollen. Damit will sie die alten und die jungen Gänse gegen Böses schützen.

4 Caland a. O. 312 ff., Schwab, Tieropfer 97 ff.

5 Wood-Martin a. O. II 57 (nach Spenser, View of Ireland) — d. h. wohl dreimal nach rechts und dreimal nach links.

Der magische Kreis, wie er durch den Rundgang um den Altar gezogen wird, kann in seiner Wirkung durch verschiedene Mittel verstärkt werden: durch die Schnelligkeit, die Tanzbewegung (s. o.)[1], das Absingen heiliger Lieder (*ἐγκύκλιοι χοροί, carmina*, Vaterunser u. dgl.), durch Musik und Lärmen[2] (vgl. den Waffenlärm der Korybanten u. a., s. o.), durch Knallen mit der Peitsche. Für dies letztere Lustralmittel bieten zwei griechische Apollonfeste (Hesych u. *Γυμνοπαίδια* und Kallim in Del. 320 ff. m. Schol. und Hesych u. *Δηλιακὸς βωμός*) schlagende Beispiele, aus römischem Gebiete sind die Luperci allen gegenwärtig: sie liefen um die palatinische Stadt mit Riemen in den Händen und schlugen damit die unfruchtbaren Weiber[3]. Ferner wurde die magische Wirkung des Umlaufs durch die Nacktheit erhöht, vgl. die griechischen Amphidromien, wo der nackte Vater das Kind um das Herdfeuer trägt[4], die römischen Lupercalia und viele Grenzrundgänge zum Schutze der Felder und der Saat[5]. Bei den Luperci tritt außerdem das

---

[1] Tanz als piaculum (eig. Abwehrzauber) im Kultus der Göttermutter bei Serv. Aen. III 279 *omnia secunda, saltat senex* (Sprichwort, anläßlich der ludi Actiaci von Serv. angeführt).

[2] Flötenmusik bei der Bestattung und beim Opfer. — Beim Falle Jerichos, Jos. 6, wird die Stadt selbst als ein dem Gotte verfallenes Opfer betrachtet, sie wird in sechs Tagen durch je einen Rundgang, am siebenten Tage durch sieben Rundgänge lustriert, als Lustramina fungieren die Trompetenklänge, außerdem die heilige Arche; das Volk schweigt (wie sonst beim Lustrieren streng geboten). Beim Falle der Stadt erhebt sich ein Geschrei (*ὀλολυγή* hätten die Griechen gesagt), gerade wie beim Töten des Opfertieres. Das Geschrei ist um so kräftiger, weil man in all diesen Tagen geschwiegen hatte (deshalb wurde wohl auch ein siebenmaliger Rundgang auf sieben Tage verteilt). — Sitzende Frau, Cymbel schlagend, bei der Weinspende an Dionysos gegenwärtig Mon. d. I. Taf. VI/VII 37.

[3] Über den Schlag mit dem Riemen urteilt richtig Deubner, Arch. f. Rel.wiss. XIII 493 ff. (vgl. Otto, Art. Faunus in Pauly-Wissowa). Auch die Kraft der Riemenschläge wird durch den Umlauf erhöht, vgl. Gerste und Wasser beim Umkreisen des Altars in Griechenland. »Reinigen« = Peitschen nach Schol. Theokr. V 119. Durch den Schlag vertreibt man das Böse, das der Fruchtbarkeit im Wege steht. Dasselbe wird durch das reinigende Feuer, mit Umkreisen verbunden, erreicht: in Esthland tanzen die unfruchtbaren Weiber nackt um das Feuer am Johannisabend, Weinhold, Abh. Ak. Berl. 1896, 30. Vgl. auch u. Kap. 7.

[4] Hesych u. *δρομιάμφιον ἦμαρ*. In Rußland zieht z. B. eine nackte Frau den Pflug um das Dorf, um den »Kuhtod« zu vertreiben, Deubner a. O. 491.

[5] Eine Frau läuft dreimal nackt um das Feld, gegen Kohlwürmer, Plin. n. h. XXVIII 23, XVII 47. Colum. X 357, Pallad. I 35; eine Frau *καθαιρομένη*, barfuß, umkreist den Garten gegen Raupen, Geopon. XII 8, 9, eine nackte Jungfrau, mit Hahn, gegen Löwenkraut, ebd. II 42, 3. Vgl. u. Kap. 7.

obszöne *κερτομεῖν* hinzu [1] — dies ebenso wohl wie das vorhergehende Lachen (Plut. Rom 21: *γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν*), ist ein sehr wirkungsvolles Mittel, alles Böse und alle feindlichen Dämonen zu vertreiben [2].

Die mit dem Rundgange gleichzeitigen Zeremonien können auch auf mehrere Personen verteilt oder zeitlich zerlegt werden. Die Weißrussen z. B. treiben im Frühling die Kühe hinaus, indem der Hirt die Tiere mit einem heiligen Zweige schlägt, während indessen der Hausherr und die Hausfrau um das Vieh herumgehen [3].

Dann treten endlich die eigentlichen Lustramina hinzu: Fackel, Kohlen, Kerzen, Lichter, Rauch, Wasser, Tiere (Schwein, Hahn, Hund u. s. w.), Eier u. a. m. In dem griechischen *περισκυλακισμός* wird jemand dadurch gereinigt, daß man einen Hund um ihn herumführt, Plut. qu. rom. 68. Man hätte ebenso gut den Menschen um den Hund herumführen können. Wie auf dem Lande, verfährt man auch auf dem Meere. Augustus hat z. B. die Flotte gereinigt, indem die Lustratoren auf kleinen Schiffen die Eingeweide der Tiere dreimal um die Flotte herumführten, Appian b. c. V 96 (vgl. *withershins*, das beim Antreten einer Reise wie bei einem Todesfalle von den irischen, holländischen u. a. Schiffern auf der See begangen wird). Die Kreisbewegung war den Römern und den Italikern überhaupt mit der Lustration identisch (*circumferre*, auch *circumagere* sc. agrum = *lustrare*, wo man Tiere um das Feld treibt, Cato r. r. 141) [4].

Bei der Behandlung des rituellen Rundganges im griechischen und römischen Kultus darf man nicht an den orphischen Mysterien vorübergehen, weil die Möglichkeit vorliegt, daß wir eine Inschrift in diesem Zusammenhange einzureihen haben. Auf einem der drei Goldblättchen aus Compagno, IG XIV 481. a (5. oder 4. Jahrh.), heißt es:

κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας,
ἱμερτοῦ δ' ἀπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι.
Ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βρότοιο,
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπεσον.

---

[1] Nikol. Damask. vit. Caes. 21 *πομπεύουσι .... τούς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες.*

[2] Darüber ließe sich noch mehr sagen; vorläufig weise ich auf das obszöne Element in Trauerriten und auf die Rolle der Iambe (Baubo) im Demetermythus hin.

[3] Anitschkoff bei Deubner, Arch. f. Rel.wiss. IX 458.

[4] Vgl. Tab. Iguv. VI B 48 (Bücheler, Umbr. 84), Plaut. bei Serv. Aen. VI 229, Non. p. 335 *circumlatus* = lustratus, piatus.

Die Meisten scheinen der Auffassung zu sein, daß hier eine Dittographie vorliegt, allerdings mit der Änderung von *ἐπέβαν* in *ἀπέβαν*. Doch ist es immerhin des Versuches wert, die Inschrift zu interpretieren, wie sie uns überliefert wird, zumal es sich um dunkle Einweihungsriten handelt, von denen wir hier zum ersten Male hören. »Ich betrat den erwünschten Kranz mit schnellen Füßen, tauchte unter die Brust der Despoina und ging wiederum mit schnellen Füßen vom Kranze hinweg«. Zu der Vermutung, daß hier auf ein Herumtanzen der Mysten angespielt sein könne, leitet das Wort *στέφανος*, das öfters gleich *κύκλος* steht[1], das Hervorheben der »schnellen Füße« und der Umstand, daß man in den Mysterien orgiastische Tänze gekannt hat (vgl. den Brunnen *Καλλίχορος* zu Eleusis, Lobeck, Agl. I 285 und Stat. Achill. II 157 f. über orgiastische Kuretentänze auf Samothrake[2]). Die Mysten der Korybantenweihe wurden zu Anfang im sogenannten »Thronismos« von den Weihepriestern im Kreise umtanzt[3]. Hier hören wir, daß der Myste dem lästigen *κύκλος* (des Lebens) entronnen ist, daß er schnell »hineintanzt«, die Stufe der »Wiedergeburt« passiert[4], wiederum schnell »heraustanzt«, um endlich als ein »Lamm in die Milch zu fallen«. Man möchte vermuten, daß die Wiedergeburt gerade inmitten des magischen Kreises stattfindet (so J. Harrison a. O., die ebenfalls den *στέφανος* von einem Zirkel versteht), und daß der Myste zuerst nach links, dann nach der »Geburt« nach rechts tanzt, um so die weiteren Stufen der Myesis zu passieren. Den Anlaß zum Namen möchte man zugleich geneigt sein, in einem Tanze Bekränzter, einem *χόρος στεφανίτης*, zu suchen. Gerade nach dem schwierigen *κύκλος* erwartet man Zeremonien der Reinigung, welche den Mysten befähigen, die weiteren Stufen durchzumachen. Daß der Tanz — zumal ein schneller (*ποσὶ καρπαλίμοισι*) — dazu ganz besonders geeignet ist[5], dem Mysten ersehnt sein muß (*ἱμερτός*) und gerade in die Vorstellungen der Orphiker ganz ausgezeichnet hineinpaßt, werden wohl alle zugeben. Mit den orphischen Anschauungen stimmt es auch, daß die Wiedergeburt das Umkreisen beendigt und das Umkreisen wiederum ein-

[1] Vgl. z. B. Il. XIII 736 *στέφανος πολέμοιο* = *οἱ περικεκυκλωμένοι πολέμιοι* u. a., s. Steph. Wörterb. u. W., vgl. ebd. *στεφανόω* S. 743, A. Dieterich, De hymn. Orph. 55.

[2] Conze, Unters. II 62 f., Rubensohn, Mysterienheiligt. 133.

[3] Dio Chrysost. XII p. 203: *εἰώθασιν ἐν τῷ καλουμένῳ θρονισμῷ καθίσαντες τοὺς μυουμένους οἱ τελοῦντες κύκλῳ περιχορεύειν*; Hesych s. *θρόνωσις*.

[4] Hesych u. *δευτερόποτμος*, Diod. IV 39, vgl. die Schlange in den Sabaziosmysterien, Clem. Al. protr. 16, J. Harrison, Proleg. 594.

[5] Vgl. Prop. III 10, 1 sed tempus lustrare aliis Helicona choreis (wie bei den öffentlichen Lustrationszeremonien der Römer).

leitet: die Wiedergeburt steht, auch lokal, im Zentrum. So drehen sich der ganze *κύκλος τοῦ βίου* und das Rad der Notwendigkeit (s. u.).

Die magische Wirkung des Kreises zeigt sich in vielerlei Handlungen, die im Kreise vor sich gehen. Diese Anschauung liegt sowohl dem griechischen Leichenmahl, *περίδειπνον*, wie der römischen *circumpotatio* (beim Leichenmahl verboten Cic. de legg. II 55) und der *ἐγκυκλοποσία* überhaupt zu Grunde. Sowohl in Griechenland wie in Palästina hat man um den Altar herumgestanden (Aisch. fr. 407 Dind.; Robertson Smith, Religion der Semiten 263). Auch hier wird der Unterschied zwischen rechts und links beobachtet. Nach rechts sammelt Odysseus bei den Freiern Almosen ein, der Herold in der Ilias zeigt das aus dem Helm hervorgesprungene Los nach rechts im Kreise herum. Das Vortrinken geschah immer im Kreise nach rechts herum[1]. In Rom empfingen die Arvalbrüder die *primitiae* und gaben sie im Kreise weiter nach rechts — schon dies war eine Weihung, CIL VI 2104 a.[2]

Die Kreisbewegung hat bekanntlich in manchen abergläubischen Gebräuchen eine direkt magische Wirkung: in Pap. Par. 3622 ff. mahlt eine Mühle Salz, bis die erwünschte Gottheit erscheint. Die Rolle des Zauberrades, des Trochos, der Iynx[3], des Rhombos *(turbo, vertigo)* hängt davon ab[4]: *ἴυγξ, ἕλκε τὸν τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα*, Theok. 2, 17 ff. Je schneller herumgedreht, desto kräftiger wirken sie, desto fester binden sie, Theokr. 2, 40 Ahr.

χὡς δινεῖθ' ὅδε ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας,
ὡς τῆνος δινοῖτο ποθ' ἁμετέρῃσι θύρῃσιν,

vgl. Pap. Par. 2296, Luk. dial. mer. 4, 5. Ein um den Kreisel umzuwickelnder (oder aufzulösender) Faden mochte noch mehr das Binden verbildlichen, Prop. III 6, 26 *staminea rhombi ducitur ille rota.* Ovid spricht f. II 575 vom Opfer des alten Weibes für die dea Tacita am Feralientage: *tunc cantata ligat cum fusco licia rhombo*, »sie bindet die besprochenen Fäden durch die dunkle Spindel«; es wird aber nicht gesagt wozu, es wird nur als gewöhnlicher ritueller Gebrauch hingestellt. Das Heranziehen wird im

[1] Kritias PLG II [4] 280 fr. 2, Eur. Rhes. 360 ff., Platon Symp. 213 f., s. Kircher, RGVV IX 2,64 f., vgl. *περισοβεῖν κύλικα* Athen. XI 504.

[2] Wilmanns Nr. 2879, 23.

[3] Plin. XI 256: Der Wendehals hat eine schlangenartige Zunge, die er weit herausstreckt, und kann den Hals ganz umdrehen. Vgl. Verf., Art. Hera VIII 1 in Pauly-Wissowas Realenz. Hesych nennt sie *κιναίδιον*.

[4] O. Jahn, S. Ber. der sächs. Ges. d. Wiss. 1854, 257; Gruppe, Gr. Myth. 851. 853,6 und 897,2. Aus Baden führt Wuttke [3] § 463 an, daß man ein Rad dreht, indem man einen Spruch betet — dann muß der Dieb herbeispringen.

aphrodisischen Zauber hervorgehoben: die Iynx hätte, wie man erzählte, zuerst Aphrodite dem Iason geschenkt, damit er durch ihr Drehen und begleitende Zauberlieder die Liebe und Unterwürfigkeit Medeias erzwänge[1]. *Ἀλλ' ἵλεώς σοι Ἔρως, μήτηρ Ἀφροδίτη καὶ ἴυγγες ἐρωτικαί*[2], heifst es Eust. phil. I 14, 5. Hierhin gehört der Dionysos *Ἰυγγίης*. Dagegen löst man den Zauber, indem man die *ἴυγξ* in umgekehrter Richtung dreht, wie Hor. epod. 17, 7 vom Kreisel Canidias sagt:

citumque retro, retro solve turbinem,

vgl. den Ausdruck *retro agere carmen*, Val. Fl. I 783, Lucr. VI 381. Dies entspricht dem Tanze, den die Orphiker bei der Mystenweihe ausführten[3].

Auf ähnlichen Aberglauben geht zurück, was Plin. n. h. XXVIII 28 berichtet, dafs Frauen, die auf den Wegen Spindeln drehen oder sie da unbedeckt herumtragen, die Ernte zerstören und überhaupt Unglück herbeiführen (vgl. Frazer, Histor. Kingship 55, auch aus Norwegen bekannt). Im alten Indien hatte es eine ominöse Vorbedeutung, wenn man im Traume einen Töpfer sein Rad schwingen oder einen Oelmüller sein Brett in Umlauf bringen sah (ebenso das Hin- und Herbewegen einer Schaukel), man würde körperliches Leid erfahren (v. Negelein a. O. 319). In der Vorschrift für das heilige Terrain bei Delphoi (Kirrha) aus dem J. 380 v. Chr. (Ziehen, LS Nr. 75 Z. 24) heifst es ausdrücklich: *μηδὲ μύλαν ἐνεῖμεν μηδὲ ὅλμον.*

In den Zauberriten scheint die konzentrische Bewegung, die zentripetale Kraft, den Gedanken an Abwehr böser Dämonen ganz zurückgedrängt zu haben. Diese Anschauung ist dagegen anderswo vorherrschend[4]. Heron aus Alexandria, pneum. I 32 und II 32 Schmidt erzählt, dafs in

[1] Eros mit Zauberrad wird auf einer kampanischen Hydria dargestellt, Brit. Mus. Cat. Vases F 233 (das Rad hängt an zwei Seilen, die der Eros mit beiden Händen hält), daneben stehende und sitzende Frau. Vgl. ebd. F 331 b und c (Ruvo), Él. céram. II S. 72.

[2] Das Wort bedeutet schliefslich zauberhafte Anziehung, s. die Lexika und vgl. Heliod. II 33 *σοφίαν τινα καὶ ἴυγγα κίνησον ἐπ' αὐτὴν Αἰγυπτίαν*, und ebd. IV 15 *ἀπαραίτητον ἔχει πρὸς γυναῖκας ἴυγγα χρυσὸς καὶ λίθος.*

[3] Die Richtung des Herumdrehens ist auch sonst im Aberglauben bedeutungsvoll (s. u.): im Märchen mahlt eine Mühle weifses Mehl, wenn links — Graupen dagegen, wenn rechts herumgedreht, Z. f. Volksk. XV 138.

[4] Plin. n. h. VIII 52 erzählt, dafs Löwen durch *rotarum orbes circumacti* geschreckt wurden — hier liegt ein abergläubischer Gebrauch zu Grunde, s. u. und Brit. Mus. Pap. 121, 299 *λέων·κίρκα ἤτοι καταδέσματα* (wenn der Mond im Zodiachalzeichen des Löwen steht, sind diese Zaubermittel zu verwenden). Gefundene Radfelge vertreibt Mäuse, Grimm D. M. [4] III 445, Nr. 351.

ägyptischen Tempeln bronzene Räder sich bei den Türpfosten befinden und von den Eintretenden in Bewegung gesetzt werden [1]: sie werden durch das Umkreisen der Räder gereinigt, dazu trägt auch die Bronze bei. Das Problem sei, meint Heron, damit das Besprengen der Tempelbesucher mit Wasser zu vereinigen, in der Weise, daß das Wasser auf sie herumgespritzt wird, wenn das Rad gedreht wird. Ebenso erwähnt Ps. Arist. mech. 848 a 19 ff. Bekk. bronzene und eiserne Räder, welche in den Tempeln so angebracht werden, daß sie sich in entgegengesetzten Richtungen gleichzeitig drehen. Ursprünglich kam es nur auf die Drehung dieses Sühnrades, des Hagnisterion, an: die Kreisbewegung allein reinigte die Tempelbesucher, und erst recht, wenn die Räder sich sowohl nach rechts wie links gleichzeitig drehten (vgl. o. S. 51) [2].

Aber nicht allein die Kreisbewegung, auch die Rundung an und für sich verleiht einem Gegenstande magische Kraft. Man bemerke, daß der κύκλος nicht allein die Peripherie, sondern auch den Raum innerhalb desselben bezeichnet. So berichtet z. B. Plin. n. h. XXVIII 47, daß ein Schleifstein, unter das Kopfkissen eines Vergifteten gelegt, diesem eine Angabe über das Gift und die Zeit entlocken kann, und daß er einen vom Blitz Getroffenen zum Reden zwingt [3]. Noch mehr läßt sich über den Glauben und Aberglauben sagen, der sich an **Räder** knüpft [4]. Wenn man in Boiotien vor dem neuen Heim des Brautpaares die Wagenachse des Brautwagens verbrannte (Plut. qu. rom. 29), geht dies wohl auf einen Analogiezauber zurück, wo Rad und Wagenachse (cunnus und Phallos) zunächst das Feuerreiben, dann Fruchtbarkeitszauber symbolisieren. Deshalb hat das Rad im Liebeszauber eine so große Rolle gespielt [5].

[1] θησαυροῦ κατασκευὴ τροχὸν ἔχοντος στρεφόμενον χάλκεον ὃς καλεῖται ἁγνιστήριον.

[2] I. Hammer-Jensen, Neue Jahrb. XXV (1910) 415 (die Verf. sieht indessen in diesen kombinierten Bewegungen nur einen Versuch, Staunen bei den Tempelbesuchern hervorzurufen).

[3] Hierher gehören viele abergläubische Gebräuche mit Tellern (Wuttke [3] § 618, wo ein Teller mit einem Umkreisen gleichwertig ist), σφαῖραι, pilae u. s. w. Über bronzene Scheiben s. R. Wünsch, Ant. Zaubergerät 45 f. Man schreibt Buchstaben oder Wörter im Kreise und verleiht ihnen dadurch magische Kraft, Pap. Brit. Mus. CXXI, 299, 365 ff., 468 ff., vgl. u.

[4] Zur Literatur vgl. Jane Harrison, Themis 525,1 (mit Hinweisen); H. Gaidoz, Le Dieu Gaulois et le symbolisme de la roue, Rev. archéol. 1884. 32 ff.

[5] Arch. Anz. 1894, 119; 1900, 157. Es kehrt sogar in einem Gleichnis bei Prop. II 8,8 wieder: *vinceris aut vincis, haec in amore rotast* (vgl. S. 56,1).

Im Kultus der Hochzeitsgöttin Hera hat es selbständige Bedeutung bekommen, wie aus der Sage von den »Radmännern« Ixion und Trochilos, dem Sohne einer Herapriesterin in Argos, hervorgeht[1]. Zu diesen beiden wird man auch den Peirithoos, den »Herumläufer« (*Πειρι-θοος* statt *Περι-θοος*, mit metrischer Dehnung)[2] hinzufügen — seine Gewaltätigkeit der Persephone gegenüber geht derjenigen des Ixion gegen Hera völlig parallel, er wird zuweilen als Sohn des Ixion genannt[3]. Daß man dies Rad des Ixion im Feuerrad der Sonne wiedergefunden hat, steht dieser Annahme nicht im Wege — im Gegenteil. Eine interessante Verzweigung dieser rituellen Bedeutung des Rades scheint in einem allgemein verbreiteten abergläubischen Gebrauche der Deutschen vorzuliegen: dem Storche, der überall Kindersegen bringt, legt man gern ein Wagenrad auf das Dach, »um ihm das Nisten zu erleichtern«[4].

Es wäre wohl nicht unmöglich, daß wir von diesem Gesichtspunkte aus die *προκύκλιοι θεοί* zu beurteilen haben, welche in Erythrai neben der Hera Teleia, der Hochzeitsgöttin, stehen[5]. Das Wort bietet auch Hesych in der Form *προκυκλίς· προμνήστρια*[6], und es steht bei Herond. I Tit. *προκυκλὶς ἢ μαστροπός* (die Stelle bei Herond. VI 90 bleibt ganz dunkel). Die Götter, die »hervordrehen« (oder -»rollen«), werden die eheliche Fruchtbarkeit und den Liebeszauber repräsentieren, sie sind die göttlichen »Freiwerber« (in vulgärer Sprache »Kuppler«). Sie kehren im aitolischen (lokrischen) Monat Prokyklios und dem epidaurischen Monat Kyklios wieder[7]. Endlich möchte ich hier auch den Heros Kyklaios zu Plataiai

[1] S. meinen Art. Hera in Pauly-Wissowas Realenz. Abschn. VIII 1.

[2] W. Schulze, Quaest. ep. 221. Zur Namenbildung vgl. die Nereide *Ἀμφι-θόη*.

[3] Ov. met. VIII 567, Prop. II 1,38.

[4] Wuttke, Deutsch. Abergl.[3] § 158, auch in Dänemark durchgängig (eine praktische Maßregel, der doch gewiß Aberglaube zu Grunde liegt). Sehr interessant ist das Umdrehen im erotischen Orakelzauber, der in Griechenland am Vorabend des St. Johannistages stattfindet: wenn das Gefäß mit Wasser nach rechts dreht, bedeutet es Gutes, nach links, Schlechtes (Lawson, Modern Greek Folklore 304).

[5] Dittenb. Syll.[2] II Nr. 600, 130 und 135, vgl. Rayet, Rev. archéol. XXXIII 128.

[6] Crusius zu Herond. I Tit. schreibt *ἢ παρ' ἐνίοις μνήστρια*. Hesych erklärt *μαστροπός* mit *προαγωγός*, auch Athen. IX 360 (Schwalbenlied) steht ganz allgemein *προκυκλεῖν* = »hervorholen« (vgl. Crusius, Untersuch. zu Herond. 126).

[7] Bischoff, Griech. Studien, H. Lipsius dargebr., vgl. Höfer in Roschers Myth. Lex. u. W. (die Erklärung Höfers *πρὸ κύκλου*, »Ringmauer«, ist sicherlich verfehlt). Mt. Prokyklios in Lokris, Nachmanson, Athen. Mitt. XXXII 53.

(Clem. Alex. protr. S. 35 Potter) mit einreihen, um ihn überhaupt in einem rationellen Zusammenhang unterzubringen: die Plataier opferten ihm, neben anderen stadtschirmenden Heroen, vor der großen Schlacht. Auch er wird ein *προ-* oder *περικύκλιος* sein. Und wie steht es um die alte Heliostochter Kirke? Sie lockt doch wirklich auch durch Zauber Helden an sich, sehr gegen deren Willen — stammt sie auch von dem *κίρκος* = *κύκλος* her? Später wird dann der Zaubertrank das alte Rad ersetzt haben.

Auch die Orphiker haben einen ähnlichen Sinn in den Zirkel hineingelegt, in den *κύκλος τῆς γενέσεως*. Und die zwingende Macht des Hades — die man auch im Rad der Adrasteia und der Nemesis wiederfindet — haben sie im Rade der *εἱμαρμένη* symbolisiert [1]. Zugleich haben sie das kathartische Element der Kreisbewegung hervorgehoben: erst nach einem großen *κύκλος*, aus zehntausend Jahren bestehend, ist die Seele von den Folgen des Sündenfalls gereinigt, der himmlischen Natur wieder teilhaftig — dann ist der *βαρυπενθὴς κύκλος γενέσεως*, die Reihe der Wiedergeburten, zu Ende [2]. Dies lehrten die Orphiker und Pythagoreer, Empedokles, Pindar, Platon. Jeder Kreislauf bringt die Seele folglich um eine Stufe dem göttlichen Ursprunge und der ewigen Ruhe näher. Das Rad wurde das Sinnbild des Weltalls, der Zeit und des Lebens: *κυκλεῖται πάντα πέριξ*. Zu der ausgebildeten Ritualistik der Orphiker gehörten (als »*ἀθύρματα* des Dionysos«) *τροχίσκοι, turbines, volubiles rotulae, teretes pilae* [3], deren Symbolik ursprünglich nicht auf dem Spielzeug der Kinderstube fußte, wenn sie auch auf einen sehr naiven Zug der orphischen Religion zurückging. Ihre Hauptgottheit, Dionysos, wurde (als *Φάνης*) mit der Sonne identifiziert, und der Name wurde *ἀπὸ τοῦ δινεῖσθαι καὶ περιφέρεσθαι* erklärt [4]. Der Dionysos *Ἰυγγίης* (Hesych s. v.) wird sich direkt an das oben besprochene Herumdrehen des Zauberkreisels und seine aphrodisische Wirkung anschließen.

---

[1] Prokl. ad Tim. p. 330 a und Pol. p. 696. Vgl. Diog. Laert. VII 12 über Pythagoras, Orphica ed. Abel fr. 221 ff.

[2] Verg. Aen. VI 745 perfecto temporis orbe, 748 ubi mille *rotam* volvere per annos (sc. animae) und vgl. Norden zu Aen. VI S. 18 f., Dieterich, Nekyia 112 ff.

[3] Arnob. adv. nat. V 19.

[4] *Quod circumferatur in orbem*, Macrob. sat. I 18,12. Der Dionysos *περικιόνιος* könnte, trotz des Schol. Eur. Phoen. 651 ff., sehr wohl »der Gott, der um die Säule herumtanzt«, sein. So tanzen seine Verehrerinnen um den Säulengott selbst, Wien. Vorlegebl. Ser. A, Taf. 6 (vgl. Ann. d. I. 1862, Taf. C.).

Außer der aphrodisischen Kraft war dem Rade auch eine chthonische und eine apotropäische zueigen. Die chthonische Seite haben besonders die italischen Stämme hervorgehoben. Infolge der Bestimmung auf den Tab. Iguv. II B 23 (Bücheler, Umbr. 148) hat man zu Iguvium eine radförmige Erzscheibe (*urfeta* = *orbita*) in der Hand gehalten, wenn man dem Jupiter Sancius ein Kalb opferte. Ähnlich schwuren die Germanen bei ungelöteten Tempelringen, die sie ins Opferblut tauchten, oder beim Ringe Ulls[1]. Liv. VIII 20 erzählt von bronzenen *orbes*, die man aus dem Gelde machte, das durch die Bestrafung eines Hochverräters einkam, und welche dem Semo Sancus (Dius Fidius) geweiht, in seinem Tempel aufbewahrt wurden[2]. Es liegt gewiß sehr nahe, dies Rad in Verbindung mit dem Sonnenrade zu setzen, zumal der Semo Sancus ein Blitzgott war und auf der Tiberinsel mit einem Jupiter Jurarius zusammenfiel[3]. Die Kuchen, die man (aus *far*) in der Form von Rädern dem [Jupiter] Summanus, dem Blitzgotte, weihte (*summanalia*, Fest. p. 348), müssen natürlich ebenfalls auf irgendeine Weise mit den eben besprochenen »Rädern« zusammenhängen. Doch liegt gewiß auch hier, wie sonst, die chthonische Seite des Rades den Vorstellungen und den Gebräuchen zu Grunde. Alles was mit der Eidesleistung etwas zu tun hat, ist überall mit den chthonischen Gottheiten und Riten aufs engste verknüpft — es waren die Manen, die ursprünglich darüber zu wachen hatten, daß die eingegangenen Verpflichtungen gehalten wurden. Nach Plin. VIII 52 schrecken Räder, die im Kreise gedreht werden, und leere Wagen (außerdem Hahnenkämme und Hahnenkrähen), besonders aber Feuer den Löwen.

Der Aberglaube, der sich an den *orbis* knüpft, geht auf die *orbita*, das Wagengeleise, über: die Giftspinnen gehen nicht über Wagengeleise, sonst erstarren sie (Erde aus diesen wendet man deshalb gegen ihre Bisse an), Plin. n. h. XXIX 89. Im deutschen Aberglauben z. B. finden wir noch vielfach die ursprünglichen Anschauungen wieder: man verwendet das Rad gegen das wilde Heer, Kobolde und Geister (Wuttke[3] §§ 18,47, vgl. 74,730), man hängt das Wagenrad über die Haustür, an den Giebel, ebd. § 420, über den Torweg (Grimm, D. M.[4] II 953), man gibt es endlich dem Storche (s. o.), der u. a. gerade gegen Blitzschlag schützt, § 158 (vgl. Teller beim Feuerlöschen § 618); das Drehen eines Rades stört die Geister § 79, 103 u. a. Und wer erinnert sich nicht der zahlreichen Darstellungen der

[1] R. M. Meyer, Arch. f. Rel. XV 445 (er sieht im Ringe eine symbolische Bezeichnung der Sonne, kaum richtig, s. u.).

[2] Wissowa, Art. *Sancus* in Roscher's Myth. Lex. 316 ff., vgl. das »Rad« auf Münzen, Mommsen, Röm. Münzwes. 222 f.

[3] CIL VI 379, Wissowa a. O. 319.

Unterwelt, wo Räder an den Wänden oder am Dache des unterirdischen Palastes aufgehängt sind? Diese sind doch wirklich *Ἄϊδου κύκλοι* oder *τρόχοι*. Der Zauberkreisel heißt ja auch geradezu *Ἑκατικὸς στρόφαλος* [1].

Die magische Kraft des Kreises besitzt auch der **Ring**, der sozusagen im verkleinerten Maßstabe den Rundgang und das Umdrehen wiederholt. Die Bedeutung des Ringes im Aberglauben wird man überhaupt nicht verstehen, wenn man diesen Gesichtspunkt außer acht läßt. Natürlich teilt der Ring die magischen Eigenschaften der Binden, Gürtel und Knoten, die besonders ausführlich von Frazer G. B.[3] Taboo 293 ff. beleuchtet wurden [2]. Auf der griechischen Insel Karpathos knöpft man niemals die Kleider der Leiche zu, und man nimmt dem Toten alle Ringe ab, »weil die Seele auch im kleinen Finger zurückgehalten werden könne« (*the ring, like the knot, acts as a spiritual fetter,* wie sich Frazer ausdrückt) [3]. Wenn bei den Lappen derjenige, der die Leiche in den Sarg legt, durch einen am rechten Arme befestigten bronzenen Ring geschützt wird (ebd. S. 314), bieten der Rundgang ums Grab und der Kreis, den man zum Schutz gegen die Geister um sich zieht, dazu die nächste Parallele (s. o. S. 19). Aber der Ring hat nicht allein, wie die Binden und Knoten, eine restriktive und apotropäische Kraft. Er heiligt, stärkt die Macht des Trägers, ja übt die Kraft des Zauberkreises auf seine Umgebung aus. Der Ring hat geradezu eine unbegrenzte Zauberkraft, Luk. navig. 42. Im Pap. V Leyden 8,24 heißt es zuletzt: *ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς δαιμονοπλήκτους· ὃς γὰρ φορεῖν αὐτὸ καὶ παραυτὰ φεύξεται τὸ δαιμόνιον* [4] (vgl. Kyran. II 15,1 und 6: *τὸ δὲ κρικίον τοῦ χαλινοῦ αὐτοῦ* [sc. *τοῦ ὄνου*] *τὸ μικρὸν ὃ ποιήσας δακτύλιον καὶ φορῶν φεύξεται δαίμονας καὶ ἀποστρέφει πυρετούς*).

Nach Plin. XXXIII 11 erhielt der römische Senat erst spät den Ring: die Ehrenringe der Römer bestanden aus Eisen u. s. w. und wurden den siegenden Kriegern gegeben. Daß solchen Ringen apotropäische Bedeutung zukam [5], sieht man auch daraus, daß Tarquinius Priscus bei ähnlicher

[1] *Λόγ. Χαλδ.* 312 ff. Jackson (Gruppe, Gr. Myth. 1290,3).

[2] Ausführliche Quellenangaben für griechischen und römischen Aberglauben bei Heckenbach, RGVV IX 3, 84 f., 92 ff. 104. Vgl. außerdem Wünsch, Ant. Zaubergerät 42. W. Jones, Fingerring Lore 91 ff. Ring in einer magischen Zeichnung Pap. Brit. Mus. CXXI 299.

[3] Ganz wie Serv. Aen. III 370, wo Helenus die vittae löst, dies so erklärt: *ne qua parte animo religato ad numen accedat.*

[4] Vgl. ebd. 6,28 ff.: einen Jaspisstein mit Darstellung einer Schlange, die sich in den Schwanz beißt, soll man in einen goldenen Ring einlassen, ähnlich auch 8,27 ff.

[5] Vgl. Heliod. IV 8 (178), s. Heckenbach a. O. 93.

Gelegenheit seinem Sohne, der als Knabe einen Feind erschlug, eine damit gleichwertige goldene Bulla gab (ebd. § 10); die Gallier trugen Halsketten (zuweilen aus Gold) wohl aus ähnlichem Grunde. Die römischen Gesandten, die ins Ausland gingen, erhielten auf öffentliche Kosten (wie es auch sonst immer der Fall war) goldene Ringe (ebd. § 11)[1]. Früher hatte der römische Triumphator einen eisernen Ring am Finger, während ein Sklave hinter seinem Rücken einen goldenen Kranz emporhielt, »aber auch dieser«, sagt Plinius, »trug vielleicht einen eisernen Ring«. Der Braut schickte man noch zu Plinius' Zeit einen eisernen Ring (ohne Edelstein), § 12. Schon oben wurde der Grund dafür angeführt, daß man den Ring an die linke Hand steckte (auch Plinius § 13 gibt nicht zu, daß der Ring »die rechte Hand gehindert hätte«). Man möchte sagen, daß der Finger, der durch den Ring gesteckt wird, und die Person (Gegenstand), die durch ein Loch hindurchgeht, gleicherweise gereinigt werden: die Magier treiben Ziegengehirn durch einen goldenen Ring und geben es den Kindern gegen Epilepsie ein. Bei der Kullurazeremonie am Weihnachtsabend auf Zakynthos gießt der Hausvater Wein und Öl auf die Herdflamme durch ein Loch im Opferkuchen[2]. Die Assyrier haben schon den Ring, wie jeden Knoten, als Amulett verwendet; einen Ring (oder Edelstein) trugen sie an der rechten Hand gegen Augenkrankheiten[3]. Die alten Inder ebenso beim Zauber (ebenfalls an der rechten Hand — alle Metalle sind gleich gut[4]). Auf den Philippinen legt man bronzene Ringe um die Füße der Kranken, »damit die Seele nicht entweiche«[5], oder wohl eher, damit der Tod und die Todesgeister nicht herankommen. Im jetzigen norwegischen Aberglauben befreit ein Ring aus geerbtem oder erbetteltem Silber von Epilepsie[6], aber die alten Norweger kannten Zauberringe für Sieg, Glück und Gelderwerbung, Ringe konnten ihnen alles verschaffen, Liebe erwecken, Zauber abwehren — unter die Zunge gelegt, den Stummen heilen. Da haben wir wieder den Zauber des Kreises.

Der Ring weiht. Wie man sonst eine sakrale Handlung durch einen Rundgang einleitet, legt man nach Plin. XXVIII 24 einen Ring auf den Tisch, ehe man irgendetwas anfängt. Nach Pap. Leyden J 384, IX 31 ff.

---

[1] Plinius fügt seine eigene Erklärung hinzu: »wahrscheinlich damit sie für die Angesehendsten ihres Volkes gälten«.

[2] B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen 62 ff.

[3] Fossey, La magie assyrienne 83 f.

[4] Hillebrandt a. O. 178.

[5] Frazer, G. B.[3] Taboo 31 (nach Petermanns Mitt. XXXVII 111), vgl. 314 f.

[6] Folkevennen VIII 382. Feilberg a. O. II 60 b.

legt man, nachdem man zu dem größten Gott gebetet hat, einen Zauberring in das Innere eines aufgeschlitzten Hahnes und läßt ihn da einen Tag lang liegen bleiben, *φιλοτιμούμενος, ὅπως μὴ διαῤῥαγῇ τὰ ἔγκατα τοῦ ζῴου!* Eine andere Wirkung ist es, wenn der »Ring des Gyges«, umgekehrt an den Finger gesteckt, den Besitzer unsichtbar macht, Luk. nav. 42, Plin. XXXIII 8 [1]. Man erinnere sich zugleich, daß ein Rundgang (Umkehr) nach rechts oder links zu entgegengesetzten Resultaten führt.

Gegen Niesen führt man den Fingerring von der einen Hand auf die andere über [2], der Ring hat folglich die Krankheitsgeister festgehalten und durch den Umtausch wird man sie wieder los — abgenommen wirkt er kathartisch, wieder aufgesetzt apotropäisch. Dies ist eine neue Seite der magischen Bedeutung des Ringes, er ist (wie vielfach die Binde, der Gürtel) ein Hemmnis der Persönlichkeit oder ein Hinterhalt böser Geister: der römische *flamen Dialis* durfte nur einen durchbrochenen Ring tragen (am Kleide keinen Knoten, am Kopfe statt des Kranzes einen Ölzweig haben). Das Verbot findet sich wieder im Kultus der arkadischen Despoina, des römischen Faunus und unter den Pythagoreern [3].

Die Kraft des Ringes wird zuweilen durch den Stoff, woraus er gemacht wird, verstärkt (sehr oft besteht er aus Eisen, z. B. Pap. Paris. 2130, Pap. Brit. Mus. XLVI 305 ff. [4]). Das Bild, das er trägt, und die Weihe, wodurch er künftigem Zauber dienlich gemacht wird, sind natürlich auch von entscheidender Bedeutung. Man räuchert ihn, schneidet ein Bildnis des Asklepios ein und trägt ihn auf dem Zeigefinger der rechten Hand, Pap. Brit. Mus. CIV 628 ff., vgl. 299 [5]. Über einen magischen Ring des göttlichen Zauberers Hermes handelt ebd. XLVI 202 (vgl. o. S. 13 f.), vgl. Luk. nav. 42, wo man sich eben wundertätige »Ringe des Hermes« wünscht. Von einer ausführlichen Reinigung und Weihe lesen wir bei Plin. XXIX 130, wo man eine grüne geblendete Eidechse, die auf der Erde ruht, samt Ringen von dichtem Eisen oder Gold in ein Glas einschließt, dann die Eidechse, nachdem sie die Sehkraft wieder erhalten hat,

---

[1] Die übrigen Stellen bei Heckenbach a. O. 97 f., vgl. Weicker in Pauly-Wissowa s. »Gyges« S. 1966. Diogen. II 20 *φύσιν ἔχοντα ὥστε κατὰ τὰς στροφὰς τῆς σφενδόνης ὁρᾶσθαι καὶ μή, ὅταν βούληται.*

[2] Heckenbach a. O. 85.

[3] Boehm, De symb. Pyth. 13 ff., 29. Daß die wollene Binde die ursprüngliche Verhüllung oder den *pileus* vertrete (Diels, Sib. Bl. 122, Samter, Familienfeste 44), will mir nicht einleuchten.

[4] Vgl. Kroll, Abergl. 7.

[5] Über Ringe mit dem Bilde des Anubis, s. Wünsch, Arch. f. Rel. XII 19.

herausläßt, und darauf die Ringe gegen triefende Augen gebraucht. Auf Eselhaut (ὑμὴν ὄνιος) zeichnet man eine Figur und ringsherum im Kreise magische Wörter, Pap. Paris. 2016, 2048 und 2070 Wess. (ebenso auf einem Zauberringe ebd. 2139, auf einem soliden Eisenringe mit Hekatebilde, ebd. 2691 Wess.).

Der Gürtelzauber gehört ebenfalls, wie schon gesagt, hierher, wenn er auch vielfach mit dem Kontaktzauber zusammenfällt [1].

Besonders interessant ist es, die mannigfache Verwendung des **Kranzes** von den oben erwähnten Gesichtspunkten aus zu betrachten: er schützt, heiligt, stärkt und legt einen Zauberkreis um den Träger oder den Gegenstand, den er schmückt. Den Alten war der Kranz kein gleichgültiger Schmuck, er war ein Charakteristikum der feierlichen Stunde, der bestimmten Gelegenheit, des göttlichen Trägers und des göttlichen Schutzes. Die Alten waren, wie sich Plin. XXI 8 ausdrückt, mit dem Bekränzen sehr streng: während des zweiten punischen Krieges guckt der Wechseler L. Fulvius, einen Rosenkranz auf dem Haupte, aus seinem Laden auf das Forum hinaus, er wird deswegen auf Befehl des Senates verhaftet und erst nach dem Kriege entlassen. Ebenda erzählt er, daß P. Munatius dem Marsyas einen Blumenkranz abnimmt und sich selbst aufsetzt, und daß er deshalb von den Triumvirn verhaftet worden sei. Dementsprechend ermesse man die Ungeduld und Verrücktheit des menandreischen Soldaten, der ein Dankesopfer wegen der Aussöhnung mit der Geliebten extemporiert und, in Ermangelung eines Kranzes, sich einen solchen ἀπὸ βωμοῦ ποθεν aufsetzen will (vgl. Ter. Andr. IV 3,11). Zur Zeit des Scipio Africanus waren die Kränze nach Plin. XXI 11 noch eine Ehrenbezeugung der Götter, der öffentlichen und häuslichen Laren, der Gräber und der Manen; im höchsten Ansehen stand die *corona pactilis* (zusammengebunden), wie sie bei den Opfern der Salier gebraucht wurde. Natürlich fängt Plinius mit den Göttern an und endigt mit den Toten. So dachten sich ja überhaupt die Alten die Entwicklung, indem sie immer die Götter oder Heroen als die Urheber der Gebräuche und Gewohnheiten hinstellten (ἀπὸ θεῶν ἄρχεσθαι). Nach Tertullian de coron. 7 hat zuerst Isis einen Kranz aus Ähren getragen, und Zeus hat sich zuerst nach der Besiegung der Titanen den Kranz als Siegeszeichen auf den Kopf gesetzt, wie Apollon sich nach dem Siege über den delphischen Drachen mit einem Lorbeerkranz schmückte. Eine Übersicht über die Entwicklung gibt Plin. XVI 7 ff.:

[1] Den Kontaktzauber hebt richtig, aber zu einseitig hervor Foy, Indog. Forsch. Anz. 1911, 13. Zum Umbinden von Amuletten vgl. z. B. Pap. Brit. Mus. CXXI 197, 207 u. s. w.

zuerst erhielten die Götter Kränze (einen Epheukranz habe sich Dionysos zuerst aufgesetzt), dann die Opfernden, die zugleich die Opfertiere bekränzten, dann wurden sie bei den heiligen Spielen verwendet; ursprünglich hätten die Römer nur militärische Kränze, vor allem Laubkränze gekannt (die Bürgerkrone war aus Eichenlaub, zuerst der *ilex*, dann aus dem dem Jupiter geweihten *aesculus*). Nach Plin. XVIII 6 wurde der mit einer weißen Binde versehene Ährenkranz den zwölf Brüdern (den *arvorum sacerdotes*) von Acca Larentia gegeben, »diese *corona spicea* war der erste Kranz bei den Römern« [1].

Wir werden erst mit den Toten anfangen und über die menschlichen Gewohnheiten hinweg bei den Attributen der Götter als Endpunkt der Entwicklung anlangen [2]. Mit Kränzen schmückte man in Griechenland die Toten [3] und die Gräber [4]. Auch im jetzigen Griechenland wird dem Toten ein Kranz aufgesetzt [5]. Und im alten Rom war es nicht anders, auf dem Haterierrelief erhält der Tote einen Kranz [6]. Auch in Rom verwendete man dazu Blumen und Metalle [7]. Wenn Dido den großen Scheiterhaufen, auf dem sie sterben will, errichtet, heißt es von diesem Aen. IV 506 f.: *intenditque locum sertis et fronde coronat* (wohl mit Zypressenlaub). Und bei Ael. v. h. 5,6 besteigt der Inder Kalanos in Babylon den Scheiterhaufen ἐστεφανωμένος καλάμου κόμῃ. Bei den Spielen zur Erinnerung an den

1 Über Kränze hatte Claudius Saturninus geschrieben, Tertull. de cor. 7: *est illius de coronis liber et origines et causas et species et sollemnitates earum ita edisserens, ut nullam gratiam floris, nullam laetitiam frondis, nullum cespitem aut palmitem non alicuius capiti invenias consecratam.*

2 Vgl. Fiebiger, Art. *Corona* in Pauly-Wissowa, und die Art. *Corona, Corono* im Thes. ling. lat., außerdem Rouse, Greek Votive Offerings 266 ff.

3 Zuerst erwähnt in der Alkmaionis fr. 2 Kink., wo die Toten auf Zweigen und Laub gebettet und mit einem Kranz um den Kopf geschmückt sind. Eur. Troad. 1144, Schol. Eur. Phoen. 1632, Plut. Per. 36, Anth. Pal. XI 123,4 u. a. (Etym. m. s. ἔρως· ὁ στέφανος παρὰ Νικαεῦσιν ἐκ πάντων ἀνθέων, τοῖς νέκυσι πωλούμενος); Rohde Psyche[2] I 220,2. Hock, Weihegebr. 8 ff. läßt die Kränze schon in mykenischer Zeit in Gebrauch sein.

4 Xen. An. VI 4,9 κενοτάφιον αὐτοῖς ἐποίησαν καὶ στεφάνους ἐπέθεσαν, vgl. Ag. 1,27 (Rohde a O.), die Lekythen, die Grabreliefs u. s. w.

5 Wachsmuth a. O. 108.

6 Mon. d. Inst. V 6, vgl. übrigens Tertull. de cor. 10, Minuc. Fel. 12, Mau, Art. Bestattung in Pauly-Wissowa.

7 Blümner, Privatalt. 485.

toten Vater bekränzt sich Aeneas mit Myrte (Verg. Aen. VI 72), und in demselben Totenkultus wird man auch den Ursprung des Siegeskranzes bei allen sonstigen Heroenagonen suchen. Zu den Siegeskränzen benutzt man ja vorzugsweise Pflanzen, welche auch zum Gräberschmuck und zu Totenkränzen verwendet werden (Eppich, Myrte, Ölzweige u. s. w.). Darauf macht schon der Schol. Pind. Isthm. III 117 betreffs der Iolaien aufmerksam: *μυρσίνης στεφάνοις στεφανοῦνται οἱ νικῶντες· μυρσίνῃ δὲ στεφανοῦνται διὰ τὸ εἶναι τῶν νεκρῶν στέφος.* Schon viele Kranzblumen sind dem Blute verstorbener Heroen entsprossen (Hyazinthen, Veilchen, u. a., Myrte zuerst auf dem Grabe Elpenors zu Circei Plin. XV 119, vgl. Theophr. h. pl. V 8,3). Dementsprechend setzten sich auch die Alten beim Leichenmahle (*περίδειπνον*) einen Kranz auf den Kopf (vgl. Cic. de legg. II 25: *epulae quas inirent propinqui coronati; apud quos de mortui laude cum quidquid veri erat praedicatum — nam mentiri nefas habebatur — justa confecta erant*). Gegen die Todesgenien, nicht für das blutige Fest der Schlacht (*hildarleikr*, wie die alten Norweger sagten), haben die Lakedaimonier [1] und die Kelten [2] sich vor der Schlacht bekränzt.

Aber nicht allein beim Tode, auch bei der Geburt (Hesych u. *στέφανον ἐκφέρειν*: ein Ölkranz wurde an der Tür aufgehängt, wenn das Kind ein Knabe war, ähnlich bei den Römern Juv. IX 85 f.) und bei der Hochzeit (*στέφανοι γαμικοί*, wie jetzt in Griechenland, auch der Bräutigam trug einen Kranz [3]) war der Gebrauch von Kränzen herkömmlich. Daß man bei so bedeutungsvollen und freudevollen Gelegenheiten den Kopf und sein Leben durch apotropäische Maßregeln schützte — die Nemesis war ja überall in drohender Nähe — ist ganz natürlich. Ein Ölkranz vor der Tür schützte ebensogut wie das Pech, das man am Anthesterienfeste auf die Türen strich, »zur Vertreibung der Dämonen«.

Man hat, wie schon gesagt, die Gräber und die Grabstelen mit Binden und Kränzen geschmückt. Bei der großen Heroenfeier zu Plataiai folgten Wagen voll Myrte und Kränzen (Plut. Arist. 21, vgl. die Vbb.). Ebenso umwand man mit Binden die Totenbahre (Prop. III 6,30 *cinctaque funesto*

---

[1] Xen. Hell. IV 2,12; Lak. 13,8; Plut. Lyk. 22.

[2] Ael. v. h. XII 23.

[3] Tert. de cor. 13 *coronant et nuptiae sponsos*, Ov. f. IV 189, Claudian Magn. 27 u. a. Artemid. oneir. II 49 *τὰ αὐτὰ ἀμφοτέροις συμβαίνει, τῷ τε γαμοῦντι καὶ τῷ ἀποθανόντι, οἷον παραπομπὴ φίλων ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν καὶ στέφανοι καὶ ἀρώματα καὶ μύρα καὶ συγγραφὴ κτημάτων.* Bei Chariton VII 4,10 sagt der siegreiche Chaireas, seiner Hochzeit und der verlorenen Braut eingedenk: *οὐκέτι στεφανώσομαι μετ' ἐκείνην τὴν γαμήλιον νύκτα.*

lanea vitta rogo [1]). Dann bekränzte man die Altäre [2], die Tempel (Luk. de sacrif. 3), die heiligen Geräte (die heilige κίστη bei der Eleusinienfeier war bekränzt, Plut. Phok. 28). Desgleichen verfuhr man bei Zauberhandlungen (Ov. m. VII 242; Pap. Par. 3154 Olivenkranz um den Altar, u. a.). Den ursprünglichen Altar des Hauses, den Herd, bekränzt die vilica alle Kalendae, Nonae und Idus, wenn sie zum Lar familiaris um Glück und Gedeihen betet (Cato r. r. 143). Den Grenzstein, der sonst mit den stärksten hilastisch-apotropäischen Mitteln geweiht und den chthonischen Mächten unterstellt wurde, hat man nach Sic. Flacc. durch Kränze geweiht. Mit Kränzen schmückte man die siegreichen Schiffe (Chariton VIII 6,10) und die Hinterteile, d. h. die *tutelae*, absegelnder [3] und heimkehrender [4] Schiffe, eben weil das Glück der Heimkehr von den Dämonen beneidet wird. Bekränzt wurde ferner jeder, der eine frohe Botschaft brachte (Ar. eq. 647) — die Nemesis und die Erinyen lauerten, das böse Auge drohte überall. Deshalb bekränzten sich die Sieger und die Triumphatoren (die Argonauten wanden sich Kränze aus Lorbeer nach dem Siege über die Bebryker, Apoll. Rh. II 159). Ölkränze trugen diejenigen, die beim Triumphe mithalfen [5], während der Triumphator selbst einen frischen Lorbeerkranz trug. Auch die Pferde trugen Kränze (s. Oehlers Anm. zu Tertull. de cor. 13). Die Soldaten bekränzten sich gewöhnlich mit Myrte, Ölzweigen und Lorbeer (Claudius bei Tertull. de cor. 12), sowohl bei der jährlichen votorum nuncupatio für den Kaiser am 3. Januar, wie bei der donativi dispensatio [6]. Bei dieser Gelegenheit wie bei allen Municipalfesten hat man sich überhaupt gewöhnlich bekränzt (Tertull. a. O.). Wenn man sich den chthonischen Ursprung der Mysterien überlegt, findet man es ganz in der Ordnung, daß die Mysten in Eleusis bekränzt (oder Zweige tragend) das Telesterion betraten, und daß ähnliche Vorschriften für die Privatmysterien galten (Fenchel und Weißpappel nach Dem. de cor. 259) [7].

1 Rothstein ad l. spricht unrichtig von einem Bande, das die Zauberin aus der Decke herstellte, auf der der Tote zu Grabe getragen wurde.

2 Prop. IV 6,6 *terque focum circa laneus orbis eat* (beim Liebeszauber Verg. ecl. 8,64), Ov. trist. III 14,15 u. s. w.

3 Verg. Aen. IV 418, Ov. f. IV 335, met. XV 696.

4 Verg. Georg. I 304.

5 Gell. V 6, Fest. p. 192, Tertull. de cor. 12, vgl. Verg. Georg. III 21.

6 Über die verschiedenen Soldatenkränze näheres bei Gell. V 6.

7 Bekränzung als 4. Grad der Myese erwähnt Theo Smyrn. expos. rer. math. p. 14 Hiller: *τετάρτη δέ, ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας, ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις.* In den Isismysterien wird der Neophyt schließlich bekränzt, eine Fackel in der Hand und mit der olympischen Stola bekleidet wird er dann an erhöhter Stelle im Tempel den Gläubigen vorgestellt (Apul. met. XI 21 ff.).

Die Schutzflehenden bekränzten sich ebenfalls (Tertull. de cor. 7), sie bedroht die Gefahr von allen Seiten [1]. Priester wie Wahrsager und Opfernde haben sich in gleichem Grade Kränze aufgesetzt, *δάφνῃ ἐστεφανοῦντο εἰς γνώρισμα τῆς τέχνης*, wie sich Schol. Ar. pax 1044 ausdrückt. Für die Orakelsucher hebt es besonders hervor Schol. Eur. Hipp. 792: *ἔθος γὰρ εἶχον οἱ ἀρχαῖοι τοῦτο, ὅτε ἤρχοντο ἀπὸ μαντείας, ἐστεφανωμένοι ἤρχοντο* [2].

Auf ähnliche Auffassung wird sicherlich die römische Sitte zurückgehen, den Kriegsgefangenen, der als Sklave verkauft wurde, bekränzt feilzubieten. Es ist ja sonst wohlbekannt, wie vorsichtig man sein muß, wenn man z. B. eine Kuh verkauft, Milch fortgibt u. s. w. [3] Die nächsten Parallelen bieten das Verfahren des römischen Kaufmannes, der am 15. Mai an der heiligen Mercurquelle seinem Gotte opfert und mit einem Lorbeerzweige »alles, was jetzt Besitzer wechseln wird« besprengt (Ov. f. V 677 ff.), das Überschütten der Braut und des Bräutigams, des neugekauften Sklaven, der absegelnden Festgesandtschaft mit Näschereien; man könnte ferner auf den starken Exorzismus, der den Katechumenen gegenüber in Verwendung tritt, und viel anderes verweisen. Überall ausgesprochene *rites de passage*. Der Kranz reinigt folglich den Kriegsgefangenen von allen anhaftenden Dämonen, die Ware verkauft sich so auch leichter [4].

Dann hat man endlich auch die Haustiere bei festlichen Gelegenheiten mit Kränzen umwunden, so beim Vestafeste am 9. Juni [5], die Jagthunde am

[1] Kranz als Friedenszeichen Tertull. a. O. 12 (Verg. Aen. XI 306, Serv. Georg. I 12, Petron. 108).

[2] Vgl. die Erzählung von Fabius Dictator Liv. XXI 11,5: *tum dixit se oraculo egressum extemplo divis rem divinam ture ac vino fecisse jussumque a templi antistite, sicut coronatus laurea corona et oraculum adisset et rem divinam fecisset, ita coronatum navem ascendere* — er habe den Kranz erst bei seiner Rückkehr in Rom auf den Altar Apollons niedergelegt.

[3] Vgl. z. B. Liebrecht, Zur Volkskunde 316. Frazer, G. B.[2] IV 285 (oben).

[4] Verfehlt ist die Erklärung Foy's, Indog. Anzeig. 1911, 13, daß der Kranz die soziale Gebundenheit andeute. Das ist nicht besser wie Artemidors Traumdeutelei I 77: *ἀμπέλου καὶ κισσοῦ μόνοις τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίταις συμφέρει, τοῖς δὲ ἄλλοις δεσμὰ σημαίνει διὰ τοὺς ἕλικας καὶ τὰς προσπλοκὰς τοῦ κισσοῦ ἢ νόσον διὰ ταὐτά.* Ebenso verfehlt ist Samters Erklärung (Geburt u. s. w. 184,3), daß der Kranz andeute, die Gefangenen seien geopfert worden.

[5] Ov. f. VI 311, Prop. V 1,21 (am 9. Juni beim Feste der Vesta: *Vesta coronatis pauper gaudebat asellis*), Tib. II 1,8 (die Kühe bei der lustratio agrorum), Plut. qu. rom. 40. Auch Brotkränze waren im Gebrauch bei der Vestafeier, Lact. inst. div. I 21,26 *apud Romanos vero eundem (asinum) Vestalibus sacris in honorem pudicitiae conservatae panibus coronari.* Vgl. Fowler a. O. 244.

Festtage der Artemis (Arrian. cyneg. 34). Aus demselben Grunde schmückt schliefslich der Kranz die Opfertiere [1].

Und auch ein König trug die weifse Stirnbinde oder das Diadem, weil er besonderen Schutzes bedürftig war. Dieselbe Erklärung pafst auch für den Priester und die Magistratspersonen. Nicht allein den Kopf und den Hals (Min. Fel. 38,2, Cic. in Verr. V 27) hat man bekränzt, auch um die Brust hat man Kränze (ἐποθυμιάδες) gelegt (und die Brust gesalbt, Athen. V 5 ἐπεὶ αὐτόθι ἡ καρδία!), um die Arme hat man Kränze gewunden (Prud. Psychom. 353). Man versteht, wie Tertullian a. O. 14 ausbrechen kann: *ceterum a saeculo coronantur et lupanaria et latrinae et pistrinae et carcer et ludus et ipsa amphitheatra et ipsa spolianda* (die Leichen der Gladiatoren) *ipsaeque libitinae*, oder ebd. 10: *ipsae denique fores et ipsae hostiae et arae, ipsi ministri ac sacerdotes eorum coronantur.* Das Kranztragen wurde den Christen ein Zeichen der Idolatrie, *corona idolothytum efficitur* (de cor. 7), die Verachtung der Bekränzung war ein Charakterzug der Christen, *omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores* (ebd. 1 ff.[2]), und der Mithrasverehrer, die ihrem unüberwindlichen Gotte allein das Kranztragen einräumten [3].

Der Kranz war ein allgemeines Zeichen der Festfreude, auch des festlichen Gelages und der freudigen Stimmung überhaupt geworden. Bei Long. I 23 wird uns von der Hirtin Chloe erzählt, dafs sie, nachdem sie die Schafe gemolken hat, ihr Gesicht wäscht, einen Fichtenkranz um ihren Kopf windet, ihre Nebris umgürtet und zusammen mit dem Hirten Daphnis ihre Schale voll Wein und Milch leert. Wenn die festliche Stunde vorüber ist, legt man den Kranz weg. Bei Eust. philos. I 7 segelt der Festherold der Diasienfeier nach der befreundeten Stadt, wo er glänzend empfangen wird, er kehrt im Hause eines reichen Bürgers ein, wo er den Kranz mit der Festkleidung des Herolds ablegt, ehe er bewirtet wird (der Lorbeerkranz, nach VIII 10, 1 vom heiligen Lorbeerbaume Apollons gepflückt, wird hier als ein Zeichen seiner Unberührtheit erklärt, V 6,2 στέφανος ἐκ δάφνης τὴν παρθενίαν παραδεικνύς). Wenn aber der düstere Schatten der Trauer über die Festfreude fällt, mufs der Kranz verschwinden. Als Xenophon die Kunde vom Tode des Sohnes erhält, legt er zuerst

[1] Die alten cimbrischen Weiber, welche die Kriegsgefangenen opferten, bekränzten zuerst diese, ehe sie deren Blut in den grofsen Kessel fliefsen liefsen, Strab. VII 2,3.

[2] Min. Fel. XII 6 *reservatis unguenta funeribus, coronas etiam sepulchris denegatis.*

[3] Tertull. de cor. 15 (p. 457 Oehler): *Mithran esse coronam suam.* Cumont, Mithras-Werk I 319.

den Kranz ab (Plut. de cons. ad Apoll. 119 a). Der Tod bricht den Schutz und die Macht des Kranzes – wie diejenige des Ringes: auf Karpathos nimmt man dem Toten die Ringe ab (s. o. S. 57). Wenn der Archon Basileus in Mordsachen zu Gericht sitzt, legt er zuerst den Myrtenkranz, sein Amtszeichen, ab (Arist. Athen. pol. 57). Als Dionysos von Lykurgos verfolgt wurde, warf er den Kranz aus Reben und die heiligen Binden weg (Firm. Mat. 6,7).

Eust. philos. X 13,5 erzählt, wie das wiedererkannte Liebespaar auf den Orakelspruch Apollons hin vom Priester bekränzt wird. Die Herren aber versuchen ihrem Sklaven und ihrer Sklavin die Kränze zu entreißen (c. 14,1), und weil der Priester nichts gegen sie ausrichtet, legt er seinen Kranz ab; dann aber werden die Herren von der Menge verfolgt und müssen selbst zum Altar fliehen, das Liebespaar kann sich dann wieder seine Kränze aufsetzen. Der Kranz ist sozusagen das deutliche Zeichen des Wechsels des Glücks, die Flagge am ganzen oder halben Maste. Bei Philippi verlor Cassius den Kranz bei der rituellen Reinigung des Heeres, was natürlich als ein böses Omen aufgefaßt wurde (Dio Cass. XLVII 49).

In einigen Kulten, die Hochaltertümliches bewahrten, war der Kranz verboten. Ohne Kranz und Flötenspiel opferte man auf Paros den Chariten, nach dem Vorgange des Minos (Apollod. III 15, 7, 4); Blumenkränze waren auf Delos verboten, Leg. sacr. Nr. 90. Man könnte vielleicht dasselbe für die Opfer vermuten, wo man unter Flüchen opfert, wie dem Herakles zu Lindos (Apollod. II 5, 11, 8)[1], oder wo man die Heroen schmäht (Aias und Hektor nach Philostr. her. 66 und 70). Aber notwendig ist es ja nicht. Wenn man in den genannten Kulten den Kranz verpönt, will man wohl damit entweder gegen eine neue Opferweise, die den Kranz verlangt, Front machen, oder man ist sich der apotropäischen Bedeutung des Kranzes (und des Flötenspiels) noch bewußt, der die Dämonen entfernt. Diesen Dämonen hat aber die Opferung ursprünglich gegolten, die Dämonen wollte man eben festhalten.

Nirgends spricht sich wohl die apotropäische Bedeutung des Kranzes so deutlich aus wie in seiner medizinischen Verwendung. Der Stoff, aus welchem der Kranz, die *medica corona* (Ser. Samm. 91 ff.), gemacht wird, spielt dabei eine wesentliche Rolle. Plinius n. h. XXII 30 (64) weiß, daß ein Kranz aus Heliotropen gegen Kopfschmerzen gut ist, ebenso ein Kranz aus Weißdorn XXIV 108, Philanthropos ebd. 176, Smilax ebd. 82 (*impari foliorum numero*), Hypoglossa XXVII 93, Polei XX 152, Adiantum XXII 64

[1] Vgl. die σχώμματα Apollod. I 5, 1, 3. IX 26, 2.

(die Pflanze ist auch gegen Skorpionenbisse nützlich, wie die Anthemispflanze ebd. 53). Kränze aus Violen legt man auf den Kopf (oder man riecht daran) gegen Rausch und Kopfweh, Plin. XXI 130; Kränze aus Safran mildern die Trunkenheit, ebd. § 138[1]. Nach Plin. XV 124 leisten Myrtenzweige, die man in der Hand hält, einem Fußgänger auf langem Wege gute Dienste — ja Ringe, die man daraus flicht, heilen, wenn kein Eisen daran ist, Geschwülste der Schamteile (einen Myrtenzweig trug der Sieger beim kleinen, zuweilen beim großen Triumph, § 125). Gleichdienlich und apotropäisch gleichwirksam, wie bei Krankheiten, ist auch der Kranz, den man, aus bestimmten Pflanzen geflochten, den Bäumen umbindet, damit sie die Früchte nicht abwerfen (Geop. X 87).

Eben weil man alles Böse durch den Kranz von sich bannen will, hat man sich sehr oft zuerst gewaschen oder besprengt, ehe man den Kranz aufsetzte. Ov. ex. Ponto III 2, 73 sagt von der Iphigeneia:

spargit aqua captos lustrali Graia sacerdos
ambiat ut fulvas infula longa comas.

Apollon wird zuerst von thessalischen Jungen gereinigt, dann bekränzt er sich, nimmt den Lorberzweig und geht nach Delphoi (Ael. v. h. III 1, S. 40, 9 Herch.). Bei der Opferung aber setzt man sich zuerst den Kranz auf, ehe man die übrigen rituellen Handlungen vornimmt. In Ciris 146 ff. hingegen, wo es sich um Skyllas Opferung für Juno handelt, wird die Aufeinanderfolge der rituellen Zeremonien so aufgerechnet:

necdum etiam castos gustaverat ignis honores,
necdum sollemni lympha perfusa sacerdos
pallentis foliis caput exornarat olivae,
cum lapsa e manibus fugit pila . . . .

In der Magie der Zauberer spielt der Kranz natürlich eine wichtige Rolle[2]. Ein Kranz aus Sampsuchos wird bei der Epiklese des Apollon verwendet, Pap. Brit. Mus. CXXI 728, ein Myrtenkranz ebd. Z. 740 usw. Bei der Beschwörung des Bärengestirns in Pap. Par. 1330 ff. Wess. soll man als Schutzmittel einen Kranz aus Esels-, Ziegen- und Stierhaaren flechten (alle Tiere müssen schwarz sein) und diesen Kranz als ein Diadem um den Kopf tragen[3] (das Fett derselben Tiere wird mit Kümmel zugleich

[1] Der Acinos riecht stark, befördert den Monatsfluß und das Harnen — die Ägypter bauen ihn zur Nahrung und zu Kränzen, Plin. XXI 174.

[2] Eine reiche Sammlung von Belegstellen aus den Zauberpapyri gibt Deubner, De incub. 26.

[3] Vgl. die Gebräuche der abyssinischen Mädchen, Rev. de l'histoire des rel. LXVI 187.

als Opfergabe an das Gestirn empfohlen). Ein Olivenkranz wird beim Zauber mit den drei Rohren verwendet, ebd. 3199 Wess. Mit Helichryson bekränzen sich die Magier, Plin. XXI 62.

Die Bedeutung der Kränze für das Kulturleben der Antike ist so groß, daß ihr Artemidor in seinem Traumbuche ein ziemlich starkes Kapitel widmen kann (I 77). Wir hören hier, daß Kränze aus weißen Veilchen offenbares und großes Mißgeschick, die aus safranfarbigen weniger großes, die aus tiefroten Veilchen den Tod vorhersagen (»denn die tiefrote Farbe, *τὸ πορφυροῦν χρῶμα*, hat eine gewisse sympathische Beziehung zum Tode«). Kränze aus Rosen sind gewöhnlich gut, Kränze aus Amarant ebenfalls (besonders den Prozeßierenden), für Kranke dagegen unheilvoll, »denn diese Blume weiht man meistens Verstorbenen *oder* Göttern«. Kränze aus Quendel, Amarakos, Lapathos, Alante, Anemone und Majoran bedeuten zumeist Krankheit. Malve und Oleander, Thymian, Schmarotzer und der Klee bedeuten auch Schlimmes (»ausgenommen für die Ärzte«), Kränze aus Eppich raffen wegen ihrer Kälte und Feuchtigkeit und weil sie bei den Totenspielen als Siegeskränze dienen (zu Nemea), Kranke, besonders Wassersüchtige, hinweg[1]. Wachskränze bedeuten den Tod, Kränze aus Wolle Verzauberungen und Behexungen[2]. Lächerlich erscheinen uns besonders solche Erklärungen wie die folgenden, daß goldene Kränze für einen Kranken den Tod bedeuten, »weil das Gold fahlgelb, schwer und kalt ist«, daß Kränze aus Weinlaub und Epheu allen, ausgenommen den Künstlern, wegen der Verschlingungen des Epheus Fesselung oder Krankheit prophezeien, Kränze aus Zwiebeln[3] dem Träumenden Nutzen, seiner Umgebung dagegen Schaden vorhersagen. Wir sehen jedenfalls, wie verbreitet der

---

[1] Für die Olivenkränze bringt er ein esubtile Erklärung herbei: Kränze aus Dattelpalme und Olive führen wegen ihrer Verschlingungen Ehen freier Frauen herbei, verheißen auch durch ihr Immergrün Kinder, die lange leben werden, und zwar verheißt die Palme einen Sohn, die Olive eine Tochter (S. 71, 5 ff. Herch.). Vgl. den Olivenkranz bei der Geburt, s. o.

[2] Vgl den wollenen Kranz bei der Geburt einer Tochter in Attika. Einen Kranz aus Wolle setzte man dem Ehebrecher auf in Gortyn, *ὡς γύννις*, Ael. v. h. XII 12. Über die Bedeutung der Wolle vgl. Kap. 7.

[3] Vgl. die Vorschrift für den Zaubergesang Pap. Paris. 933 ff. Wess.: *κοίκινα* (aus Kokos) *ὑποδεδεμένος καὶ ἐστεμμένος τὴν κεφαλὴν σὺν κλωσὶ ἐλαίας, ἔχετε δὲ ὁ κλῶν ἐν μέσῳ σκόρδον μονογενὲς περιδεδεμένον.*

Gebrauch der Kränze war. In vielen Fällen, wo sie Unheilvolles bedeuten, mag ihre medizinische Verwendung den Anlaß zu der Deutung gegeben haben. Den Epheu des Dionysos erklärte man nach Tertull. de cor. 7 daraus, weil *hederae natura est cerebrum ab heluco defensare*[1]. Durch die Wahl der Blumen, Pflanzen u. s. w. (Kranz aus Minzen und Pflaumen Hippon. fr. 82 B.[2], einen Kranz aus den Federn der Seirenen machten sich die Musen, eine Blätterkrone trägt öfters die Hera) wird, wie oben bemerkt, sehr oft die Kraft des schützenden Kranzes verstärkt, der Ort ihrer Herkunft ist zuweilen auch bedeutsam (die Fetialen und der Pater patratus bekränzten sich mit Verbena oder Rosmarin[3] aus einer bestimmten Örtlichkeit des Capitols)[4]. Aber man darf diese Seite der Kranzes natürlich nicht übertreiben. Man hat sich ja damit einfach geschmückt, und mit der Wahl der Blumen oder der Stoffe, woraus der Kranz gemacht wurde, nahm man es, wenigstens später, nicht so genau (vgl. z. B. Dracont. Epithal. 6 ff. über die Hochzeitskränze: *tempora iam lauro vel myrto cingite frontes, / et violis ornate comas, dent alba coronas / lilia mixta rosis*). Unter den Göttern wechseln die pflanzlichen Attribute bekanntlich sehr[5]. Der uralte Graskranz bei den Römern, den der Sieger von den Belagerten erhielt (Plin. XXII 5 von P. Decius Mus, der auch einen Graskranz von seinen eigenen Soldaten erhielt), erklärt sich hinlänglich aus der Redewendung und der dieser zu Grunde liegenden Gewohnheit *herbam do* (i. e. *cedo victoriam, quod Varro in aetiis ponit, cum in agonibus herbam in modum palmae dat aliquis ei, cum quo contendere non conatur et fatetur esse meliorem*).

---

[1] Vgl. über den Epheu Plin. XXVI 10 und Serv. Ecl. VIII 12. Die alten Frauen bekränzten sich mit Epheu an den Liberalien (die *magna corona* hießen nach Tertull. a. O.), dessen ursprüngliche apotropäische Bedeutung auch aus der Erzählung bei Ov. f. III 769 f. hervorgeht.

[2] Vgl. Hehn, Kulturpflanzen[8] 383.

[3] Serv. Aen. XII 120 . . . *abusive tamen iam verbenas vocamus omnes frondes sacratas, id est laurus, oliva vel myrtus* (vgl. Ter. Andr. IV 3, 11, wo Menander die Myrte erwähnt hatte).

[4] Der Giftkranz, den Medea der Glauke zuschickt, Dracont. Medea 484 ff. (PLM V 209 B.), wird durch Kupfer aus dem Hinterteile eines untergegangenen Schiffes zusammengebunden (außerdem von Schlangen beleckt). An der στλεγγίς, dem vergoldeten Lederreifen, den man sich in den Mysterien um den Kopf legte (Pollux VIII 179, Dittenb. Syll.[2] 653, 14), sollte das Gold wohl ebenso sehr schützen wie schmücken.

[5] Vgl. z. B. Tertull. de cor. 7: *Hercules nunc populum capite praefert, nunc oleastrum, nunc apium.*

Daß man früh in der Bekränzung sowohl eine kathartische Maßregel (Diels)[1] als auch eine Weihung (v. Wilamowitz) und eine Heiligung (Rohde) sah, wird niemand bestreiten können. Daß aber diese Anschauung auch die ursprüngliche Bedeutung wiedergäbe, wird man diesen Gelehrten nach den obigen Ausführungen kaum zugeben, wenn auch die Alten selbst im Kranztragen ein Zeichen der ἁγνεία des Betreffenden sahen. Tertullian macht de cor. 10, wo er die Bekränzung der Toten erwähnt, die Bemerkung, daß dies geschehe *quoniam et ipsi idola statim fiunt habitu et cultu consecrationis*. Dies ist wahr, wenn man nur die Behauptung umkehrt. Vom Kopfe des Toten ging der Kranz zum Kopfe der Opfernden und der Götter über: ἀστεφανώτοισι ἀπυστρέφονται (οἱ θεοί) singt Sappho (fr. 78 B.). Daß dies nicht sofort und überall gleichmäßig geschehen ist, davon legen die homerischen Gedichte beredtes Zeugnis ab. Da wird von einem στεφανίτης ἀγών nicht gesprochen, und der Kranz selbst spielt bei der hohen Gesellschaft dieser Ritterzeit keine Rolle[2]. Aber in den unteren Schichten der Bevölkerung, welche alles Sepulchrale und Chthonische hochhielten, behielt der Kranz sein altherkömmliches Recht: hier galt z. B. das pythagoreische Verbot στέφανον μὴ τίλλειν. Von hier aus hat er die Oberklasse erobert, aber seine Bedeutung wurde dadurch vielfach verringert und verflacht. Wir erfahren, daß der Kranz als einfache Opfergabe verwendet und in Brunnen geworfen wurde (in die Eurotas- und Alpheiosquellen, Strab. VI 2, 9, vgl. die Gebräuche bei den Fontanalia, Varro l. l. VI 22)[3]. Der sizilische Tyrann Agathokles setzte sich, wie man erzählte, einen Myrtenkranz auf den Kopf, um seine Kahlheit zu verbergen (Ael. v. h. XI 4).

Aber anderseits erfahren wir auch, daß dem Kranze geradezu ein göttlicher Charakter zukäme. Der zwanzig Ellen lange Myrtenkranz, die Hellotis, wurde auf Kreta mit Europe gleichgestellt; er wurde an den Hellotien in einer Prozession herumgetragen, und man erzählte, daß er die Gebeine der Europe verbarg (Hes. s. v. und Athen. XV 678 a)[4]. Wir

[1] Über den Kranz in den Zeremonien der Kathartiker vgl. Pley, RGVV XI 2, 81.

[2] Rohde, Rh. Mus. XXXVI 544 f. (Kl. Schr. I 80).

[3] Hock, Weihegebr. 30. Man denke auch an die Daphne als Tochter des Flußes Ladon u. dgl.

[4] Vgl. Nilsson, Feste 54, dessen Ausführungen ich mir nicht ganz aneignen kann. Die Lampadodromie zu Korinth (zur Erinnerung an die Verbrennung der zwei schwangeren Schwestern) ist wohl nur ein Fruchtbarkeitszauber. Die Anknüpfung an Kotyto (Schol. Pind. Ol. XIII 40 [56], ist beherzigenswert. »Naukratische« Myrtenkränze beim Aphroditefest in Naukratis erwähnt Athen. XV p. 675.

dürfen zur Erklärung daran erinnern, daß Lityerses, der die Fremden zum Wettmähen aufforderte und als Sieger sie köpfte, ihre kopflosen Leichen in Garben wegtrug (*τὰ δὲ σώματα ἐκόμιζεν ἐν τοῖς δράγμασιν ὡς παραλελογισμένων*, Westerm. Myth. Gr. p. 346). Bei den Römern kommen ähnliche Vorstellungen vor. Nach Serv. Aen. I 276 (vgl. 292) legte Romulus auf einen kurulischen Stuhl an seiner Seite, durch einen Kranz vertreten, den »Kopf des Remus«.

2. Das Wasser.

Nachdem das Wasserbecken und der Opferkorb um den Altar herumgetragen worden waren, nahm der Opfernde einen Feuerbrand vom Altar, tauchte ihn ins Wasser hinein und besprengte damit sich selbst, die Anwesenden, den Altar und das Opfertier. Darauf wurde das Wasser herumgereicht, damit die Anwesenden ihre Hände hineintauchten oder sich das Wasser über die Hände gießen ließen[1].

Eine typische Opferhandlung führt uns Aristophanes, Pax 959 ff. vor Augen. Wenn der Knabe um den Altar gelaufen ist, nimmt der Hausherr einen Feuerbrand und steckt ihn ins Wasser, das der Knabe ihm gerade hinhält: *φέρε δή, τὸ δαλίον τόδ' ἐμβάψω λαβών*[2]. Darauf besprengt der Hausherr den Altar, das Opfertier, sich selbst und die Anwesenden: *σείου σὺ ταχέως*. Dies faßt in Übereinstimmung mit der Bemerkung des Schol. van Leeuwen mit Willems richtig vom Schütteln des Opfertiers, besonders seinem Nicken mif dem Kopfe, auf (*ἱποκύπτειν*)[3]. Dieser Moment wird ganz besonders hervorgehoben, weil er für den ganzen Hergang bedeutungsvoll ist, aber die mantische Auslegung ist natürlich sekundär. Trygaios läßt sich darauf die Hände mit Wasser übergießen — dies steht allerdings nicht da, Trygaios hat Eile, seine Kommandorufe fallen nur in den Pausen der Handlung[4]. Dann läßt er sich die Opfergerste reichen: *σὺ δὲ πρότεινε τῶν ὀλῶν* (sc. *ἐμοί*). Er fordert darauf den Knaben auf,

---

[1] Die Stellen bei Stengel, Kultusalt.[2] 98, 18 ff.

[2] Dagegen hält Herakles selbst das Wasserbecken bei Eur. Herc. fur. 928 in der Linken, das Scheit in der Rechten. Sonst wäre das Hervorheben der *χειρὶ δεξιᾷ* gar zu auffallend:

μέλλων δὲ δαλὸν χειρὶ δεξιᾷ φέρειν
εἰς χέρνιβ' ὡς βάψειεν, Ἀλκμήνης τόκος
ἔστη σιωπῇ.

[3] Stengel a. O. 58,12, hinzu kommt Dittenb. Syll.[2] 616 Z. 20. Bei Plut. de def. orac. 49 heißt es von diesem *κατασπένδειν*: *σημεῖόν ἐστι τοῦ θεμιστεύειν τὸ σείσασθαι καὶ τοῦ μὴ θεμιστεύειν τοὐναντίον*, und c. 46: *οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ διασεῖσαι τὴν κεφαλὴν ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις θυσίαις*. Plut. am. narr. VIII 3 *μὴ σφάττειν πρὶν ἐπινεῦσαι κατασπενδόμενον*. Porphyr. de abst. II 9 (Jacobs *χερνιφθὲν θύειν*).

[4] Vgl. z. B. die Knappheit der Beschreibung Vesp. 1217 ff.

sich selbst die Hände zu waschen, indem er ihm die χέρνιψ (d. h. die Gießkanne, die πρόχους) aus der Hand nimmt und die Hände des Knaben übergießt. Die Sklaven nahmen ja am Opfer, an der χέρνιψ, teil, sie waren χερνίβων κοινωνοί, Aisch. Ag. 1037. Demnächst folgt das χερνίπτεσθαι der Anwesenden, aber auf eine ganz summarische und komische Weise: sie werden einfach mit dem Wasser übergossen, V. 671 ἡμῶν καταχεόντων ὕδωρ τοσουτονί (»nur im Scherze«, der Schol.). Sowohl Trygaios wie der Knabe beteiligen sich an diesem Übergießen. Endlich wirft der Knabe die Opfergerste, mit dem prosaischen Worte κριθαί benannt, unter die Zuschauer, V. 962, und das Gebet fängt an.

Wie hier das Nicken des Opfertieres besonders hervorgehoben wird, so wird bei Aristoph. Lys. 1129 das Besprengen des Altars als der wichtigste Teil der einleitenden Opferzeremonien hervorgehoben: »mit derselben Wasserspende besprengen die Athener und Lakoner die Altäre der panhellenischen Heiligtümer«[1].

Wie sehr man aber die Worte der Dichter, auch inbetreff solcher stereotypen rituellen Vorgänge, der Situation gemäß zu interpretieren hat, davon gibt Eur. Iph. Aul. 1470 ff. ein ganz bezeichnendes Beispiel: hier werden die Opferkörbe instandgesetzt, die Gerstenkörner werden ins Feuer geworfen, darauf heißt es: »Mein Vater gehe im Kreise nach rechts um den Altar herum«. Dies ist ja der Anfang der ganzen Handlung, es wird aber an dieser Stelle nur des Pathos' wegen von der Tochter Agamemnons hinzugefügt (es fällt auf, daß Achilleus, der V. 1568 um den Altar herumläuft, auch betet — das Gebet des Priesters folgt ja nachher V. 1578[2]; es liegt aber im ganzen Plan des Dichters, den Achill so viel wie möglich sich an der Opferhandlung beteiligen zu lassen).

Nun aber die Erklärung des Wasserbesprengens und des Händewaschens. In der späteren historischen Zeit sah man in beiden Zeremonien eine einfache Reinigung der am Opfer Beteiligten: ἁγνίζειν ist der häufige Ausdruck dafür (z. B. Athen. IX 409 b, Dion. Hal. VIII 72,15 und vgl. Hesych s. ὕδρανὸς· ὁ ἁγνιστὴρ τῶν Ἐλευσινίων)[3]. Und auf die

---

[1] οἳ μιᾶς γε χέρνιβος βωμοὺς περιῤῥαίνοντες.

[2] Dido streut Verg. Aen. IV 517 selbst die mola ins Feuer, was bei Theokr. II 18 die Dienerin tut (vgl. Verg. ecl. VIII 82).

[3] Aber s. ὑδραίνει umschreibt Hes. dies lakonische Wort mit καθαίρει. Das ἁγνίζειν, »in den Zustand der ἁγνεία, der kultischen Reinheit, zu versetzen«, hebt die positive Seite der Reinigungsmaßregeln hervor — das καθαίρειν, »vom kultisch Hindernden zu befreien« die negative. Deshalb paßt die Reihenfolge: τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει.

Reinigung mit Wasser passen auch die Worte Platons zur Erklärung des Namens Apollon, Soph. 226 d.: *πᾶσα ἡ τοιαύτη διάκρισις, ὡς ἐγὼ ξυννοῶ, λέγεται παρὰ πάντων καθαρμός τις*, nämlich »eine Trennung, die das Gute beläßt, aber das Schlechte wegwirft«. Platon spielt auch im Krat. 405 a mit *ἀπολύσεις* und *ἀπο λούσεις*[1]. So deutlich, wie man es nur wünschen kann, heißt es in einer altbabylonischen Beschwörung (Serie Maqlû VII, 72 ff. Tallquist): »Dein Zauber u. s. w. mögen mit dem Wasser meines Körpers und mit dem Reinigungswasser meiner Sünde abgerissen werden und über dich und dein Bild kommen« (vgl. Z. 132), Z. 102 »deine Hexerei . . . wird Ea, der Großmagier der Götter, brechen und mit Wasser abwaschen«. Was aber das Wasserbesprengen betrifft (Platon erwähnt a. O. im Soph. sowohl Räucherungen mit Schwefel wie Bäder und Besprengen), so gibt dies jedenfalls nicht die zu Grunde liegende Anschauung wieder.

Um zu dieser vorzudringen, müssen wir den von Stengel, Opferbr. 37 ff. angewiesenen Weg einschlagen. Die Grundbedeutung hat schon Stengel in seiner grundlegenden Untersuchung festgestellt, indem er das Besprengen als eine Wasserspende, als Opfergabe auffaßt. Er hat sich aber mehrfach geirrt; er hat das Händewaschen durch das Ausschließen des Waschwassers, das man den Totengeistern ausgießt, meines Erachtens nur teilweise richtig erklärt, und augenfällige Parallelen, welche Opferbräuche anderer, auch naheverwandter Völker bieten, hat er außer acht gelassen. Es wird sich zeigen, daß wir nicht allein Totenkult und Zauberanweisungen der Magie heranzuziehen haben. Auch abergläubische Gebräuche berühren sich vielfach mit dem offiziellen Ritual und lassen sich — hier wie sonst — auf denselben Ursprung zurückführen.

Das Wasser wird auf zweifache Weise verwendet: es wird damit gesprengt, und es werden damit die Hände gereinigt. Das Hände-

---

Ebenso gebraucht man *ἐλαύνειν* (Aisch. Ch. 965 u. a.) und *ἐλατήριον ἀπόβαμα* im Gesetze von Kleonai, Ziehen LS nr. 50,2 mit Anm. In der Praxis hält man nicht an diesem Unterschiede fest. Ael. v. h. II 31 hat folgenden Ausdruck von den Barbaren: *θύουσι καθαρῶς καὶ ἁγνεύουσιν ὁσίως*. Bei der Zauberhandlung in Pap. Parthey II, 148, wo Apollon angerufen wird, heißt es: *ἔστω δέ σοι ὁ τόπος ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μυσεροῦ καὶ ἁγνεύσας καθαρῶς προκατάρχου τῆς τοῦ θεοῦ ἱκεσίας*. Beide Wörter zusammen drücken die vollständige Reinheit aus: z. B. im Eid der Geraren *καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων* (wie Plin. XXV 49 *domus purgabantur et lustrabantur*).

[1] Hier sei auch auf die Zusammenstellung Büchelers der alten Göttin (Wassernymphe?) *Furrina* mit *furfare* = *februare* (Umbr. 71) aufmerksam gemacht.

waschen ist von vornherein das Wesentliche gewesen. Danach ist das Wassergefäß benannt (*χέρνιβον* u. s. w., Athen. IX 408 b)[1], vor allem die Handlung selbst: *χερνίπτεσθαι*, d. h. *τὰς χεῖρας νίπτεσθαι*, wie die Lexikogr. erklärten[2]. Das *χειρόνιπτρον* entspricht dem *ποδάνιπτρον*, dem Fußwasser. Weil man aber mit der *χέρνιψ* auch herumsprengte, nimmt das *χερνίπτεσθαι* die Bedeutung von »sprengen« an, und die *χέρνιψ* wird zugleich das Weihwasser zum Besprengen, Eur. Iph. Taur. 58, 622, Anthol. Pal. VI 156 (= *ῥαίνειν*, *περιῤῥαίνειν*). Endlich bedeutet *χερνίπτεσθαι*, weil dies Übergießen der Hände am Anfange der heiligen Handlung steht und ihre weihevolle Einleitung deutlich zum Ausdruck bringt, überhaupt: das Opfern rituell einzuleiten[3] oder das Opfern selbst[4]. Bei Homer ist die *χέρνιψ* das Waschwasser, womit man sich die Hände vor der Mahlzeit (vgl. Cato 132 von dem Opferschmaus für Jupiter dapalis, nachdem man den kleinen Imbiß dargebracht hat: *manus interluito, postea vinum sumito*[5], dagegen Matth. 15,20 »aber mit ungewaschenen Händen essen verunreinigt den Menschen nicht«), vor dem Gebete[6] und vor der eigentlichen Opferhandlung reinigt (Il. I 449, Od. III 445). Das Waschen der Hände war in diesen Fällen nach alter Gewohnheit ebenso erforderlich wie die *χέρνιψ*, die dem Telemachos und seinen Gefährten vor der Mahlzeit bei Menelaos über die Hände gegossen wird, obgleich sie gerade vorher gebadet haben, Od. IV 52 (so etwas passierte im gewöhnlichen Leben oft, vgl. Tertull. de or. 13: hae sunt verae munditiae [spiritales sc.], non quas plerique superstitiose curant, *ad omnem orationem, etiam cum a lavacro totius corporis veniunt, aquam sumentes*). Natürlich handelte es

---

[1] Philostr. imag. 848. Es entspricht das *περιῤῥαντήριον* (*ἀπορῥαντήριον*) oder *ἁγιστήριον* bei den Tempeln und der Agora dem *ἀρδάνιον* vor dem Sterbehause.

[2] Vgl. den *Θίτης Διίων* bei Clem. Al. strom. V. 8, 46, 5 St.: *καὶ βέδυ* (*ὕδωρ*) *λαβὼν κατὰ χειρῶν καταχέου καὶ ἐπὶ τὴν ἱεροσκοπίην τρέπου.*

[3] Vgl. die nette Geschichte vom zornigen Herakles, der bei Oineus den Knaben Cherias erschlägt, weil er den hohen Gast unvorsichtig mit Wasser begoß, Athen. IX 410. *Χερίας* enthält die ungeschickte »Hand« Er hieß auch *Ἀρχίας*, weil das Begießen den Anfang macht (die anderen Namen *Εὔνομος* und *Κίαθος*, Eust. Hom. 1900, 24, gehen wohl auf eine Variante vom passenden oder unpassenden Einschenken des Weins zurück).

[4] Lykophr. 184 *χερνίψουσι· σφαγιάσουσι, θίσουσι;* Suid. *χερνιφθέντα· τυθέντα.*

[5] Ganz wie Od. III 380, wo man sich die Hände vor der Libation wäscht, nachdem das Mahl vorüber, und wie bei den Bacchanalien: erst *cena*, dann *lavacrum* und dann erst *in sacrarium deductio*, Liv. XXXIX 9,4.

[6] Il. XXI 230, XXIV 304, Od. II 261.

sich ursprünglich in den beiden letzteren Fällen wie im ersten Falle um eine ganz eigentliche, physische Reinigung. Wenn Hektor sich scheut, mit unreinen Händen, von Blut und Schmutz befleckt, dem Zeus Wein zu spenden und zu ihm zu beten (H. VI 266), so läuft dies dem Reinigen des achäischen Heeres nach der Pest parallel (Il. I 314).

Man wäscht sich in Griechenland und Rom wie in Ägypten auch ganz, wenn man nach dem Beischlaf einen Tempel betritt, Herod. II 64[1]. Ähnlich verfuhr man beim Beten und Opfern, um sich auf eine ganz besonders feierliche Weise auf die heilige Handlung vorzubereiten. So tut Penelope, IV 759:

ἡ δ' ὑδρηναμένη, καθαρὰ χροῒ εἵματ' ἑλοῦσα
εἰς ὑπερῷ' ἀνέβαινε σὺν ἀμφιπόλοισιν γυναιξίν.

Es könnte scheinen, als ob der in V. 700 von Medon ausgesprochene Gedanke, ihren Sohn zu ermorden, also die Erwähnung des Todes, den Anlaß zu dieser vollständigen Reinigung gab. Die Wiederholung aber Od. XVII 58 schließt dies aus. Auch später wurde diese umständliche Reinigung in besonderen Fällen ausgeübt (Clem. Al. str. IV 22 *ταύτῃ τοι λελουμένους φασὶ δεῖν, ἐπὶ τὰς ἱεροποιΐας καὶ τὰς εὐχὰς ἰέναι καθαροὺς καὶ λαμπρούς*)[2]. Nach Paus. X 34,8 war es dem jungen Priester der Athene Kranaia zu Elateia, der sich im Heiligtum ständig aufhielt, geboten nach alter Sitte in Badewannen zu baden[3]: im Kulte hatte sich das alte Gerät erhalten, und man wird den Ausdruck vom täglichen kultischen Baden des Priesters verstehen. Die Anforderungen an die Priester waren ja oft viel strenger als gewöhnlich, d. h. es wurde hier vielfach die ursprüngliche vollständige Reinigung des Körpers verlangt. Die Leute, die in Olympia von dem Opfer für Pelops, in Pergamon von dem Opfer für Telephos aßen, durften nicht das Heiligtum des Zeus, bzw. des Asklepios, betreten, ehe sie sich gebadet hatten (Paus. V, 13,3).

Dann aber wurde vor allem eine vollständige Reinigung den angehenden Mysten in den Mysterienordnungen zur Pflicht gemacht[4]. Am 16.

---

[1] Diesen besonderen Anlaß zum Baden setzen die Stellen Pers. II 13, Juv. VI 523 voraus (es war folglich kein gewöhnliches Verfahren). Vgl. Fehrle, RGVV. VI 25 ff.

[2] Vgl. auch Ziehen, LS nr. 5,12 und Aristeas 305 f. Wendland.

[3] *ἱερᾶται δὲ ἔτη συνεχῆ πέντε, ἐν οἷς τήν τε ἄλλην δίαιταν ἔχει παρὰ τῇ θεῷ καὶ λουτρὰ αἱ ἀσάμινθοι κατὰ τρόπον εἰσὶν αἰτιῷ τὸν ἀρχαῖον* — folglich kein Übergießen des Körpers, *ὕδατος χύσις*.

[4] Über die großen eleusinischen Mysterien vgl. Hesych s. *ἄλαδε μίσται*, IG. II 4, 1, S. 66, Nr. 53 A. (Das Wort *ἔλασις* braucht nicht auf die

Boedromion erklang der Ruf ἅλαδε μύσται an die Festgemeinde, die drei Tage nachher in Prozession von Athen nach Eleusis zog: im Meere haben sie alle Befleckung abgewaschen, gerade wie das achäische Heer in der Ilias. Bei den kleinen Mysterien zu Agrai wuschen sich die Mysten im Ilissos, Polyaen strat. V 17. Die Pythagoreer schärften ἁγνεία διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων ein, Diog. La. VIII 33[1]; auch in den hellenistisch ausgebauten Isismysterien war ein Reinigungsbad als Vorweihe notwendig[2]. Hier, an die Mysterienriten, knüpft zunächst die christliche Taufe an, das λουτρόν, wie sie im N. T. genannt wird[3].

Bei den Römern stoßen wir auf zahlreiche Fälle, wo ein Bad vor Gebet und Opfer erwähnt wird[4], ja bei ihnen ist der Ort, wo man sich mit rinnendem Wasser rituell abwäscht, *delubrum*, mit »Heiligtum« identisch geworden[5]. Die ägyptischen Priester wuschen sich dreimal täglich in kaltem Wasser (Porph. de abst. IV 7), und der neue Priester wurde bei der feierlichen Einführung in den Tempel zuerst in einem dabeilie-

---

Schnelligkeit des Zuges bezogen zu werden, vgl. z. B. Dittenb.[2] 616, 28). »Ins dunkle Meer« versenkt die »mystische Satzung« (θεσμός) den früheren Namen des Hierophanten, den er vor seiner Hieronymie trug, Inschr. in Ἐφ. ἀρχ. 1883, 79, 7 (aus später Zeit).

1 Anderseits hebt Alexis fr. 196 f. Kock gerade die ἀλουσία der Pythagoreer hervor (neben Hungern und Schweigen). Um so kräftiger mußte wohl ihr Schmutz vor der heiligen Handlung abgewaschen werden.

2 Apul. m. XI 23 *deducit* (sacerdos) *ad proximas balneas et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit rursumque ad templum reducit.*

3 Anrich, Ant. Myst. 189. Wenn man in der alten Kirche (wie in der jetzigen orthodox-katholischen Kirche), im προαύλιος τοῦ βαπτίσματος οἶκος, sich zuerst gegen Westen kehrte und den Satan abschwur (und bespuckte), darauf sich gegen Osten wandte und das Glaubensbekenntnis hersagte (Kyrill v. Jerus. Katech. I 1), werden wir uns leicht der eleusinischen Plemochoen am letzten Mysterientage erinnern: zwei Schalen wurden mit Wasser gefüllt, die eine gegen Osten, die andere gegen Westen nach Hersagung einer Formel umgestoßen (ἀνατρέπουσιν, vgl. *vergere*). Damit war das Fest zu Ende (Athen. XI 496 a, Poll. X 74). Dies ist ein Wasseropfer (vgl. das Dichterfrg. bei Athen.), den Toten und chthonischen Mächten dargebracht — echter *rite de séparation*. Die Richtung nach Osten ist zunächst auffällig, aber auch Soph. O. K. 477 werden die Spenden für die Erinyen nach Osten ausgegossen.

4 Appel, RGVV VII 2, 185. Betet man dreimal, wäscht man sich vorher auch dreimal (Ov. f. IV 313, viermal bei den Palilien f. IV 778).

5 Cincius bei Serv. Aen. II 225: *delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a deluendo* (Wissowa, Rel. d. Röm. 400,5). Bei der *lustratio (lustrum)* ist das rituelle Waschen das Hauptmerkmal gewesen.

genden See gebadet (Erman, Äg. Rel. 74). Die jüdischen Priester mußten auch täglich baden, ehe sie ihre priesterlichen Funktionen ausüben konnten. Manche Christen haben ebenfalls vor dem Gebete ein Bad genommen[1]. In Alt-Indien badet der Somaopferer, ehe er sich den eigentlichen Weihriten unterzieht, ebenso der angehende Brahmanenschüler[2], u. s. w. Im alten Indien muß übrigens der Opferpriester überhaupt, so oft er rituell eingreift, die Wasser berühren: wenn der als Opferpfahl herzurichtende Baum gefällt ist, wenn die Erde des Opferaltars ausgeschnitten wird u. dgl.[3]

Ein vollständiges Bad ist sonst sowohl bei der Geburt wie beim Tode herkömmlich. Anstatt des Wassers hat man in Sparta Wein verwendet; darin wurden die Neugeborenen, wenn sie gesund waren, gebadet (Plut. Lyk. 16). Mit heißem Weine wäscht man noch auf Kreta und an anderen griechischen Orten die Leichen; in Makedonien wäscht man jetzt nur das Gesicht des Toten mit in Wein getränkter Wolle ab[4]. Aus der Isyllosinschrift ersehen wir, daß man in Epidauros den Kranken mit Wein badete (IG IV 955,13). Ein noch kräftigeres Bad erlangte man durch das Blut (s. u.).

Dem gewöhnlichen Leben entstammt natürlich die häufige Gewohnheit, sich nach dem Baden zu salben. Was den Ritus angeht, müssen wir vielleicht doch in erster Reihe an die Waschung und Salbung der Leichen als Prototyp denken. Dann ist man öfters ähnlich mit den Grabstelen verfahren, wenigstens wird uns von den Grabstelen der gefallenen Heroen zu Plataiai berichtet, daß der Archon sie alljährlich mit frischem Quellwasser abwäscht und salbt (*καὶ μύρῳ χρίει*, Plut. Aristid. 21). Anderswo können wir dasselbe Verfahren feststellen. Gegen Ende des arabischen

[1] Achelis, Texte u. Unters. VI 4,209; Kroll, Arch. f. Rel.wiss. VIII, Beih. 30.

[2] Oldenberg, Rel. des Veda 398 ff. Die alten Hebräer wuschen auch ihre Kleider vor dem Gebet, Exod. 19,10, ja vor jeder kultischen Handlung, Lev. 6,27. 16,26 ff. Die Essenen umgürten sich um 11 Uhr vormittags, nach der Arbeit, mit leinenen Kleidern und waschen sich so gekleidet den Körper in kaltem Wasser (Joseph. de bell. Jud. II 129, Porphyr. de abst. IV 12), nach der Mahlzeit (der Speiseraum ist ihnen wie ein heiliges *τέμενος*) legen sie die Kleider, »als ob sie heilig wären«, wieder ab und kehren zur Arbeit zurück (Joseph. a. O. c. 131). Auch der *bârû*-Priester der alten Babylonier mußte sich waschen, salben und reine Kleider anlegen, bevor er beim Sonnenuntergang vor die Orakelgötter hintrat (Zimmern a. O.). Vgl. auch S. 88 Anm. 1. Mit den *purae vestes* nahmen es die Griechen und Römer ebenfalls sehr genau (vgl. Appel a. O. 186; Brisson, De form. 6; zum alltäglichen Vorgang vgl. z. B. Plat. rep. 495 e).

[3] Schwab a. O. 6, 17, 20.

[4] Abbott a. O. 193.

Heidentums hat jemand zu Medina seinen Hausgötzen gewaschen und gesalbt, nachdem dieser von den Muslimen verunreinigt worden war [1]. Über die Art des Öls und der Salbe gab es öfters spezielle Regeln: mit Rosenöl soll man sich nach Pap. Lond. CXX 109 nach der Epiklese der Gottheit abwaschen, und auf altertümliche, einfache Weise wird das Atheneidol zu Argos gewaschen, wie Kallim. hymn. V 15 es ausspricht:

μὴ μύρα, λωτροχόοι, τᾷ Παλλάδι μηδ' ἀλαβάστρως
— οὐ γὰρ Ἀθαναία χρίματα μεικτὰ φιλεῖ —
οἴσετε μηδὲ κάτοπτρον (vgl. V. 29 ff.); und vom Wasser des Inachos heißt es ebd. V. 49 mit einem wunderschönen Bilde:

καὶ γὰρ δὴ χρυσῷ τε καὶ ἄνθεσιν ὕδατα μείξας
ἥξει φορβαίων Ἴναχος ἐξ ὀρέων
τἀθάνᾳ τὸ λοετρον ἄγων καλόν.

Blumen hat man ja öfters ins Waschwasser getan, und goldene Gefäße für das reine Quellwasser sind bei mehreren Kulten für die Katharsis erforderlich (auf Kos u. a.).

Übrigens beruhige ich mich inbetreff der Verbindung von Waschen und Salben, die eingehend von Deubner (De incub. 23) besprochen und aus den Zauberpapyri erläutert wurde, bei der Anschauung Anrichs a. O. 210: man ölt sich vor dem Bade (Becker, Gallus III[2] 64 f.) und salbt sich nach dem Bade. Rituell wird das Öl in der echt antiken Zeit kathartisch (apotropäisch), von den Christen — die die Salbung sowohl vor (ἔλαιον) wie nach (χρῖσμα, μύρον) der Taufe beibehielten, aber verschiedentlich betonten — exorzistisch gedeutet. Ursprünglich erleichterte das Ölen wie unsere Seife die Reinigung des Körpers, und als vollständige Reinigung wurde es auch rituell anerkannt, so im Trophoniosheiligtum, Paus. IX 39,7.

Für die Wirkung des Wassers ist es oft bedeutungsvoll, ob es heiß oder kalt ist. Eiskalte Bäder haben die Isispriester den Büßern als Strafe für die Sünden auferlegt, und mit heißem Wasser waschen sich die Griechen einen bösen Traum ab [2]. In den griechischen Mythen spielt heißes Wasser zuweilen eine wichtige Rolle (die Sage von der Verjüngung des Aison und der Dionysosammen durch Aufkochen, s. Kap. 3, heißes Wasser haben die alten Inder bei Verwünschungen verwendet [3]). Die extremen Temperaturen lassen ganz natürlich die kathartischen Qualitäten des Wassers in gesteigertem Maße zum Vorschein kommen.

[1] Robertson Smith 176, 359.

[2] Ar. ran. 1340 *ὡς ἄν θεῖον ὄνειρον ἀποκλύσω*, nach Schol. z. St. = *ἀποδιοπομπεῖσθαι*. Vgl. das Kap. »Feuer«.

[3] Hillebrandt, Ritualliter. 175.

Der Charakter des Wassers wird aber öfters durch die Quelle und den Herkunftsort bestimmt. Schon die alten Babylonier hielten Wasser aus bestimmten, oft weit entfernten heiligen Quellen für besonders kräftig, und den heutigen Indern werden alle Sünden im heiligen Wasser des Ganges abgewaschen. In Eleusis hat man sich nach Hesych bei religiösen Handlungen mit Wasser aus den beiden heiligen Bächen (den *ῥειτοί*), die »der älteren« und »der jüngeren« Göttin gehörten, gereinigt, und ähnliche Vorschriften werden gewiß ganz gewöhnlich unter den Griechen gewesen sein. In Athen haben Braut und Bräutigam sich vormals (wie zuweilen noch jetzt) im Wasser aus der Kallirhoequelle gebadet (Thuk. II 15), und ähnliches hören wir sowohl vom thebanischen Ismenos (Eur. Phoin. 347) wie vom troischen Skamander (Aischin. epp. X p. 680[1]). Achilles wird in Milet mit Quellwasser gereinigt (Athen. II 43 e), Alkmaion im Acheloos gewaschen (Paus. VIII 24 u. a.). Athene reinigt sich nach der Gigantomachie an den Quellen des Okeanos (Kallim. hymn. V 7 ff.), und beim Kampf um Theben, nachdem sie die letzte Greueltat des Tydeus wahrgenommen, der das Gehirn des verhaßten Melanippos ausschlürft, wäscht sie ihr Gesicht in den Wellen des Hilisos[2]. Ehe man den delphischen Tempel betrat, wusch man sich in der Kastalia (Heliod. II 26), wie man es ähnlich im Tiber vor der Opferung getan hat (vgl. Plut. qu. rom. 4). In Olympia reinigten sich die Hellanodiken vor dem Urteilsspruche durch Schweineblut und Wasser aus der Pieria, Paus. V 16,5. Auf der Akropolis der Ammon-Oase war eine heilige Quelle, wo man die Opfergaben reinigte (Diod. XVII 50 *ἀφ' ἧς τὰ τῷ θεῷ προσφερόμενα τυγχάνει τῆς ἁγνείας*). Sowohl im griechischen wie im römischen offiziellen Ritus war bekanntlich fließendes Wasser vorgeschrieben[3]. In den griechischen Zauberpapyri wird zuweilen Fluß- oder Quellwasser (»lebendes« oder fließendes Wasser) für die Reinigungen und Opfer vorgeschrieben (z. B.

[1] Noch jetzt holt man sich sehr oft das Brautwasser aus dem *ἅγιασμα* des Dorfes (Lawson, Modern Greek Folklore 555).

[2] Stat. Theb. VIII 764: fugit aversata iacentem, / nec prius astra subit, quam *mystica lampas* et *insons* / *Elisos* multa purgavit lumina lympha. Dies hat Maass auf die Mysterien von Agra beziehen wollen, Athen. Mitt. XX 352 f. Feuerläuterung mit folgendem Abwaschen ist aber als kathartischer Ritus ganz gewöhnlich (vgl. Kap. 3 und 6).

[3] Quellenangaben bei Stengel, Kultusalt.[2] 144. Böttticher, Tektonik II[2] 478 ff. Marquardt-Wissowa III 175,7. Vgl. noch Colum. XII 4 (de Marchi I 56): *ne contractentur pocula vel cibi nisi aut ab impube aut certe abstinentissimo rebus venereis, quibus si fuerit operatus vel vir vel femina, debere eos flumine aut perenni aqua, priusquam penora contingant, ablui.*

Pap. Par. 2456), dann aber auch Meerwasser (*πρὸς ἐπιπομπάς*, ebd. 2159) und Regenwasser (in Zaubermischung, Pap. Lond. CXXI 224, vgl. CXXII 72, um eine Gottheit herbeizuzaubern, in Verbindung mit Rauchopfer CXXI 320). Sehr umständlich lautet die Vorschrift im Pap. Parthey II 36 f.: »Wasser aus einem neuen Brunnen, der vor fünf Monaten oder innerhalb fünf Jahren gegraben wurde, oder Wasser, das du am ersten Tage der Grabung schöpfest, sollst du in einem tönernen Gefäße tragen, um die beim Traumorakel erforderliche Schwärze herzustellen«. Überschwemmungswasser war im Niltal öfters beim Zauber erforderlich [1]. In abergläubischen Riten hat der Tau eine Rolle gespielt (Ov. met. VII 268 von Medeia, die u. a. sammelt *exceptas luna pernocte pruinas*), besonders der in der Vollmondnacht gesammelte Tau (Zeus mit Selana zeugt die Herse nach Alkman) [2].

Dagegen meint Tertull. de bapt. 4, daß solche Regeln bedeutungslos seien, weil alles Wasser nur Ausfluß des Urwassers sei und an der heiligen Natur desselben teilhabe: *ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur.*

Eine Besonderheit der kultischen Verwendung des Flußwassers wird hier zu erwähnen sein, nämlich daß man einfach einen Fluß überschreitet, statt sich in demselben zu baden, vgl. Gratt. Cyneg. 377 ff. von den von tollen Hunden Gebissenen. So mag man auch über das Feuer gehen [3], statt durch das Feuer hindurchzulaufen. Daß auch die Griechen die Flüsse für besonders rein und heilig hielten, geht aus der hesiodeischen Vorschrift hervor, daß man nicht »frevelnden Sinnes« [4] über Flüsse mit ungewaschenen Händen schreite, sondern vorher bete und sich die Hände wasche (oper. 737 ff.). Eine heilige Quelle am Tainaros, wo man früher

---

1 Erman, Ägypt. Rel. 156: wer über sich selbst einen besonders glückbringenden Spruch hersagen will, soll sich erst 9 Tage lang reinigen, dann salben, räuchern (das Gefäß hinter die Ohren haltend), den Mund mit Natron reinigen, sich mit Überschwemmungswasser waschen, weiße Sandalen anziehen, neue Schurze anlegen und das Zeichen der Wahrheit auf die Zunge malen. Dies kehrt in einer eigentümlichen Notiz bei Serv. Aen. XII 169 wieder, wo von der rituell reinen Opfertracht hervorgehoben wird, daß der Purpur so gut wie das Meerwasser reinigt, und der Lein dieselbe Kraft besitzt, weil er während der Überschwemmung wächst: *ideo magistratus et sacrificaturi togam praetextam habent et manus ablutas detergere lineis mantelibus curant* (vgl. Georg. IV 376 und 381).

2 Gruppe, Gr. Myth. 34 (über die Hersephoren zu Athen). Roscher, Nektar und Ambr. 84.

3 S. MacCulloch in Hastings Enc. II 369.

4 *κακότητ' ἰδὲ χ. ἀ.*, das erstere geht auf die *εὐχή*.

Häfen und Schiffe sah, verlor ihren Charakter der Heiligkeit dadurch, daß eine Frau ein schmutziges Kleid in der Quelle wusch (Paus. III 25,5). Dies erinnert an die Perser, die weder in die Flüsse urinierten, noch hineinspuckten, noch ihre Hände darin wuschen, sondern alle Flüsse für heilig hielten (Herod. I 138).

Die reinigende Wirkung des Wassers kann durch verschiedene Zutaten verstärkt werden. Daß man einen Zauberring mit Natron und Wasser abwäscht, ehe man ihn in das Blut eines gewaltsam Verstorbenen hineintaucht (Pap. Paris 2884 ff. Wess.), fällt ja nicht auf. Mit Seife geht es noch besser. Im alten Babylon fügt man im Zauber dem Wasser öfters noch Tamariske, Zypresse, Zeder, Gras, Dattelnüsse, Kräuter und Gips (ja einen Ring, kostbare Steine u. a.) hinzu [1]. Anderswo hören wir, daß der Wahrsager sich vor Sonnenaufgang im Weihwasserbecken wäscht und dann salbt, ein reines Kleid anzieht, sich mit Tamariske und Kraut reinigt, Zedernsaft schlürft und Gerste kaut, Amulettensteine auf blutgefärbte Wolle anreiht und sich um den Hals legt [2]. Endlich hat man Wasser, mit Holzarten gewürzt, den Göttern als χέρνιψ dargereicht [3]. Beispiele für die medizinische Verwendung ähnlicher Mischungen bei den Griechen und Römern werden unten angeführt werden. Diese Verstärkung der reinigenden Kraft des Wassers durch verschiedene Zutaten wird in der Regel darauf hinausgehen, das Wasser durch scharf schmeckende oder riechende Stoffe von bösen Dämonen zu befreien [4]. Das Taufwasser wird in China mit reinigenden, scharf schmeckenden Pflanzen gemischt [5]. Im alten Babylon hat man öfters das Wasser vor der Zauberhandlung oder medizinischen Verwendung zuerst exorziert [6]. In der Antike hat man während der Opferhandlung die Dämonen durch Feuer aus dem Wasser getrieben (s. Kap. 3), in der christlichen Kirche hat man sie außerdem aus dem Taufwasser durch Kreuzeszeichen und Anhauchen gebannt und noch dazu das Taufwasser nachher positiv geheiligt [7]. Das

[1] Tallquist, Serie Maqlû VIII 73 ff. Fossey, La magie assyrienne 72.

[2] Zimmern, Beitr. 113 (vgl. unten).

[3] Jastrow a. O. II 202.

[4] Damit vergleiche man die scharfe Formulierung, die Tertullian seiner Auffassung vom Taufwasser gibt: *igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum* et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.

[5] Hastings Enc. of Rel. II 371 (a). Über das Salz vgl. Kap. 6.

[6] Fossey a. O. 72.

[7] Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 160 ff. (in Norwegen wurde der Exorzismus bei der Taufe erst im Jahre 1783 abgeschafft). Das älteste Zeugnis für den Exorzismus des Taufwassers bietet Clem. Al. excerpt. ex Theod., also aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts.

Exorzismuswasser aber, das ebenso wie das Exorzismusbrot den Katechumenen (außerdem den Kranken und Besessenen und vor dem Mahle zum Gedächtnis der Toten) dargereicht wurde, erfuhr nur eine positive Heiligung, keine Dämonenaustreibung, um zur Seelenreinigung befähigt zu werden [1].

Anderseits mag das Wasser, durch das Hineintauchen heiliger Gegenstände, für den gewöhnlichen Gebrauch untauglich werden, die Reinheit steigert sich bis zum Tabu: wenn das Pallasbild im Inachos gebadet wurde, durften die Argeierinnen kein Wasser hier für den häuslichen Gebrauch schöpfen (Kallim. de lavacr. Pall. 45) [2].

Die Wirkung des Wassers wurde außerdem durch die besondere Natur der Zweige, mit denen man es herumsprengte, verstärkt. Altherkömmlich war zu diesem Zwecke der Gebrauch des Lorbeers [3], aber auch Ölzweige kommen vor, obgleich sie nach Serv. Aen. VI 230 der sepulchralen Reinigung vorbehalten blieben. Ähnliche Vorschriften kennen wir z. B. aus den rituellen Vorschriften der alten Inder. Es kommt zuweilen auch darauf an, daß Jungfrauen oder reine Knaben das Wasser darreichen oder sprengen (vgl. Colum. XII 4, s. o.), oder daß der Wasserbehälter neu, aus neuem Ton oder purem Golde ist (vgl. Kap. 3).

Wie oft man sich wäscht oder besprengt, ist zuweilen von großer Bedeutung. Im alten Babylonien hat man einmal, dreimal, siebenmal oder zweimal siebenmal Wasser gesprengt [4]. Ähnlich heißt es von der Opferhandlung, die Elias, mit den Baalspriestern streitend, vornimmt (1. reg. 18,34), daß er vier Krüge voll Wasser füllt und sie dreimal über das Brandopfer und das Holz ausgießt (der Altar selbst wurde ähnlich aus zwölf Steinen gebaut). Siebenmal wäscht man sich nach Apoll. Rh. III 862 ff. in fließendem Wasser vor der Zauberhandlung und mit Quellwasser aus sieben Quellen spült man das mit Zauberwörtern beschriebene, als Gedächtnishilfe zu gebrauchende Papier ab (Pap. Parthey I 234) [5],

[1] Dölger ebd. 88 ff.

[2] Vgl. das indische Ordal, wo der Angeklagte Wasser trinkt, in welchem ein Götterbild gebadet wurde (Stenzler, Z. d. deutsch. morgenl. Ges. IX, 1855, 675; Gruppe, S. 877, 11).

[3] Z. B. Clem. Al. strom. V 4,48. Verg. Aen. VI 229 (nach Leichenbegängnis) mit Serv., Ov. f. IV 728, V 677. Juven. II 158.

[4] Fossey a. O. 72. Vgl. Jastrow a. O. I 324: »mit reinem, strahlendem Wasser und hellem, glänzendem Wasser siebenmal und abermals siebenmal besprenge, reinige, läutere«.

[5] Vgl. den Hymnus an Selene (Hekate), Pap. Par. 2769 ἐφθ' ὑδάτων κρατέεις, und Abt, Philol. LXIX 150 (vgl. u.). Das Wasser des Schwur-Zeus bei Tyana, Ἀσβαμαῖον (Philostr. v. Apoll. 1,6) übersetzt Robertson Smith mit »sieben Wasser«.

außerdem trinkt man bei derselben Gelegenheit sieben Tage lang nüchtern ähnliches Wasser beim Aufgehen des Mondes (ebd.). Siebenmaliges Waschen empfiehlt Pythagoras nach Apul. met. XI 1. Siebenmal soll sich auch Na'aman im Jordan abwaschen, wie der Rat Elisas lautet, um den Aussatz los zu werden (2. reg. 5,10), und mit »zweimal sieben Wellen« sollten sich die Mörder nach Suid. s. *ἀπὸ δὶς ἑπτὰ κυμάτων* ihre Kleider waschen [1]. Dreimaliges Waschen oder Besprengen ist auch häufig bei den klassischen Völkern (z. B. die Claudia bei Ov. f. IV 315) Gegen dreitägiges Fieber soll man Wasser aus drei Brunnen zu gleichen Teilen mischen und dem Kranken geben (vorher etwas als Voropfer ausgießen), Plin. XXVIII 46. Dieselbe Vorschrift über das aus drei Brunnen stammende Wasser (mit Salz und Linsen gemischt) kennen wir als Medikament bei der Behandlung der Wahnsinnigen (Men. Phasm. 55 Körte [2]).

Die partielle Reinigung, das Waschen einzelner Körperteile, ist vielfach als eine Abkürzung des vollständigen Bades anzusehen oder geht dem Baden parallel. Es war ganz natürlich, daß man Kopf, Hände und Füße für besonders reinigungsbedürftig ansah und sich vielfach hierauf beschränkte. Diese Körperteile kommen mit der Außenwelt überall in Berührung, sind den bösen Einflüssen, den Angriffen der feindlichen, verunreinigenden Dämonen besonders ausgesetzt — die muß man eben abspülen. Im alten Babylon muß der Zauberer zuweilen Hände, Stirn und Mund besonders reinigen [2], der Wahrsager salbt seine Augen mit Öl, tut Tamariskensaft an seine Seite und seine Ohren [3], er soll auch Gerste mit dem Munde kauen und mit Wasser seinen Mund und seine Hände waschen [4] oder er soll »nach der Mundwaschung Tamariske und Zeder an die Ohren tun« [5]; Zedernsaft soll der Büßer an seinen Mund und sein Gewand tun [6]. Der Neger an der Goldküste nimmt Wasser in den Mund vor dem Gebet [7]. In Indien reinigen nach dem Somaopfer aus demselben Grunde der Opferer und seine Frau einander den Rücken, indem sie dabei im Wasser stehen (Oldenberg a. O. 407). In der orthodox-katholischen Kirche macht — um nur ein weiteres Beispiel derselben Auffassung anzu-

---

[1] Dies erklärt zugleich den Ausdruck bei Theokr. XXIII 55 (den Wächter RGVV IX 45 unerklärlich findet): *οὐ κλαύσε νέον φόνον, ἀλλ' ἐπὶ νεκρῷ εἵματα πάντ' ἐμίανεν.* Der Mord verunreinigt, das Weinen wehrt ab.

[2] Fossey, La mag. assyr. 72.

[3] Zimmern, Beitr. 115, Z. 20.

[4] Zimmern ebd. 191, Z. 17.

[5] Zimmern ebd. 195, Nr. 79—82.

[6] Zimmern ebd. 113, Z. 17.

[7] Tylor a. O. II 368.

führen — bei der Taufe, gerade vor dem Eintauchen des Täuflings in das Taufbecken, der Priester das Kreuzeszeichen mit Öl auf Stirn, Brust, Rücken (zwischen den Schulterblättern), Ohren, Händen und Füßen des Betreffenden.

Das Kopfwaschen wird in vielen Riten öfters vorgeschrieben. Am Kopfe, vor allem am Haare, Munde, Auge und Ohr, setzen sich die Dämonen gern fest. Man vergleiche z. B. Canon. Hippol. CX S. 50, wo der Bischof die Täuflinge mit dem Kreuzeszeichen *pectora et frontes, aures et ora signet,* und Kyrill von Jerus. in der Katechese über die Messe V 22, wo es dem neuen Kommunikanten vorgeschrieben wird, daß er, nachdem er vom Blute Christi getrunken und während die Nässe noch an seinen Lippen sitzt, sich damit »Augen, Stirn und die sonstigen Sinneswerkzeuge heilige« (ἁγίαζε), also Nase und Mund ebenfalls. Bei den alten Indern wurden die Öffnungen des Kopfes des Opfertieres vor dem Töten gesalbt, nach dem Schlachten übergossen und gewaschen (Schwab 85 und 110). Drei Tropfen Wasser ins rechte Ohr, Nasenloch und in den Mund getröpfelt sichern in Irland das Vieh gegen Krankheiten, Wood-Martin I 282. Ich verweise auch auf die Weiheszene bei den Taurobolien, wie sie Prud. X 1036 ff. schildert: *quin os supinat, obvias offert genas, / supponit aures, labra, nares obicit, / oculos et ipsos perluit liquoribus / nec iam palato parcit et linguam rigat, / donec cruorem totus atrum combibat.* In alle Öffnungen dringt hier das Blut ein. Auch dem griechischen ὑποκύπτειν liegt sicherlich mehr zu Grunde als ein künstliches Herbeiführen eines guten Wahrzeichens. Umgekehrt wird uns berichtet [1], daß die junge Witwe während der Trauerzeit, zehn Tage lang, jeden Tag badet, aber ihr Gesicht nicht wäscht. An den ebengenannten Öffnungen des Körpers werden auch gerne Amulette von den Wilden, aber auch von Anderen, angebracht [2].

Kopfwaschen erfordert der für den Gott Men in Attika gültige Ritus (zehn Tage nach einem Sterbefalle dürfe man das Heiligtum betreten λουσαμένους κατακέφαλα), ebenso wird bei Theophr. char. 16,14 (um böses Vorzeichen abzuwehren) und Porphyr. de philos. ex or. haur. p. 116 W. ein Übergießen des Kopfes mit Wasser (Meerwasser) ausdrücklich vorgeschrieben. An das Kopfwaschen denkt vor allem der trauernde Achilles, Il. XXIII 44. Nach einer im epidaurischen Asklepieion zugebrachten Nacht soll man sich auch, wie die Vorschrift einmal lautet

---

[1] J.-R. Swanton, Contributions to the ethnology of the Haida V 1,34 ff. (van Gennep, Rites de passage 224).

[2] Vgl. Rob. Smith a. O. 118, 182.

(Dittenb.[2] 802,64), das Gesicht abwaschen. Und bei den alten Babyloniern hat man sehr oft den Kranken dadurch »gereinigt«, daß man seinen Kopf mit Wasser übergoß [1]. Auf ähnliche Weise hat man anderswo sehr oft die Feuerläuterung auf den Kopf beschränkt. Dreimal besprengt sich die Claudia den Kopf, ehe sie die Hand ans Seil legt, um das Schiff und das Kultbild der Magna Mater den Tiber hinaufzuziehen [2]. Der Held des Apuleiusromanes geht um die erste Stunde der Nacht zum Meere und taucht siebenmal (»wie der göttliche Pythagoras empfahl«) den Kopf ins Meerwasser, ehe er zu der Isis betet (met. XI 1). Das Besprengen des Kopfhaares hebt Ov. f. V 679 hervor, wo er die Lustration und das Gebet des römischen Kaufmannes bei der Mercurquelle erwähnt [3]. Am Stiftungstage des aventinischen (und aricinischen) Dianatempels, dem 13. August, haben die römischen Matronen ihren Kopf gewaschen und ihr Haar sorgfältig gekämmt, Plut. qu. rom. 100. Gerne möchte man Bestimmteres über den Kultus dieser Geburtsgöttin und Sklavengöttin wissen: daß dies Kopfwaschen einen speziellen Hinweis auf die Heiligkeit des Kopfes bei den primitiven Völkern enthalte (Frazer, G. B. I 187), glaube ich nicht. Aber irgendwelche Verbindung zwischen diesem Ritus und den der Artemis, Hera u. a. von der jungen Braut geweihten Haaren wird wahrscheinlich bestehen. Ein ähnliches Verfahren bietet die ägyptische Inschrift aus Edfu, die Wiedemann zu Herod. II 39 anführt. Hier wird der Schmutz eines Opfertieres zweimal (!) vom Kopfe abgewaschen, außerdem werden die Klauen (vgl. unten über die Reinigung der Füße) das ganze Jahr hindurch mit Palmwein gesäubert. Im Ritual für den babylonischen Wahrsager wird es vorgeschrieben, daß man dreimal mit Zeder gereinigtes Wasser auf das geschlachtete Schaf, d. h. seinen hinter das Räucherbecken hingelegten Kopf tue (danach Gebet [4]). Auch die Griechen haben Wasser auf den Kopf des Opfertieres gegossen [5]. — Was besonders die Geburtsriten (Taufriten) betrifft, so hören wir, daß in Polynesien der Kopf des neugeborenen Kindes vom Priester mit einem grünen Zweige, den er ins Wasser taucht, besprengt wird, oder der Priester mag auch das Kind ins Wasser ganz hineintauchen [6]. Nur das Gesicht wird gewöhnlich in Westafrika

[1] Jastrow a. O. I 540.

[2] Ov. f. IV 315: *ter caput inrorat, ter tollit in aethera palmas.*

[3] *spargit et ipse* (sc. mercator) *suos lauro rorante capillos . . . »ablue praeteriti perjuria temporis«, inquit.*
Weitere Beispiele bei Appel a. O.

[4] Zimmern, Beitr. 203, Nr. 84—85.

[5] auf das Opferferkel, Stengel, Kultusalt.[2] 161.

[6] Waitz-Gerland, Anthropologie VI 132 und 362. Ploss, Das Kind I 258.

bei derselben Gelegenheit besprengt, und im jetzigen keltischen Aberglauben hat sich ein Rest des alten Gebrauches noch in den drei Tropfen, welche die Amme auf die Stirn des Kindes tut, erhalten [1]. In der ältesten christlichen Taufe (*λουτρόν, βάπτισμα*) finden wir ebenfalls sowohl die vollständige Reinigung, das Untertauchen des Täuflings, wie die partielle, das Benetzen des Kopfes [2], wieder: noch Luther hielt an dem Untertauchen fest [3]. Damit geht die ganze und die teilweise Salbung — echt antik wie christlich — parallel [4].

Die Gewohnheiten nach einem Sterbefalle weisen ähnliche Schwankungen auf: die Chinesen waschen den ganzen Körper oder den Kopf allein, auf Samoa wäscht man sich am 5. Tage das Gesicht und die Hände, an der Goldküste besprengt man sich in einer Quelle oder einem Strome u. s. w. [5]

Daß man spezielle Aufmerksamkeit der Reinigung der Füße widmete, darf man vielleicht in den häufigen Fällen voraussetzen, wo bestimmt wird, daß man beim Betreten gewisser Heiligtümer die Schuhe abzulegen habe [6]. Ausgesprochen wird es allerdings nicht. Barfüßigkeit war sowohl bei der Mystenweihe (vgl. die Verwendung des Dioskodion zur rituellen Reinigung)

---

1 MacCulloch in Hastings Enc. of Rel. II 369 ff.

2 In der Didache cap. 7 heißt es: *ἐὰν δὲ ἀμφότερα* (d. h. weder »lebendes«, noch kaltes, noch heißes Wasser) *μὴ ἔχῃς, ἔχχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος* (die Dreizahl ist ja den Sepulchral- wie den Lustrationsriten eigen, und das dreimalige Gießen wird sicherlich der dreimaligen speziellen Anrufung vorausgegangen sein).

3 Wenn die Canones Hippol. § 112 Meerwasser zur Taufe verlangen (Kroll, Arch. f. Rel. VIII Beih. 31), liegt es nahe, auf die eben angeführte Porphyriusstelle zu verweisen. In der jetzigen orientalischen Kirche wird das Kind in das Taufbecken getaucht (nicht mit Wasser übergossen). Den Protestanten aber ist die Taufe *per immersionem* oder *per infusionem sive aspersionem* gleichwertig oder gleichgültig (vgl. Höfling, Sakrament der Taufe I 32).

4 Vgl. Anrich, Das ant. Mysterienwesen 104, 208 ff. So heißt es in der Didasc. III 15 f. *μόνον ἐν τῇ χειροθεσίᾳ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς χρίσει ὁ ἐπίσκοπος, ὃν τρόπον οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ βασιλεῖς τὸ πρότερον ἐχρίοντο*, vgl. Chrysost. col. hom. 6,4.

5 Robertson Smith a. O.

6 Über die Barfüßigkeit beim Opfer s. Wächter RGVV IX 2,23; Ziehen Leg. sacr. Nr. 58,15. Nr. 63,6 f., Nr. 91,15. Nr. 117,17. Nr. 145,25. Gruppe, Gr. M. 912 erklärt es »aus der Entblößung der Füße bei Trauer«.

wie bei Lustrationsriten vorgeschrieben (Inschr. von Andania, Dittenb. Syll.[2] 653,15; bei den attischen Thesmophorien Kallim. in Cer. 125 u. a.). Bei Eust. phil. I 12,3 segelt der Festherold der Diasienfeier nach der befreundeten Stadt, kehrt im Hause eines reichen Bürgers ein, wo er festlich bewirtet wird; vor dem Schlafengehen werden seine Füße von der Tochter des Hauses gewaschen, *καὶ τοῦτο γὰρ τοῖς κήρυξιν ἀφωσίωται.* Das Gleiche geschieht mit dem Festherolde des Daphnefestes, der nach der benachbarten Stadt geht, ebd. IX 4,1; die Tochter des Wirtes vollzieht mit drei Dienerinnen das Fußwaschen im Schlafzimmer vor dem Schlafengehen.

Im pelagischen Kultus des Zeus von Dodona dagegen war das Fußwaschen der Sellen geradezu verboten, Il. XVI 235 *ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι.* Der Schmutz brachte sie eben mit den chthonischen Mächten in engste Berührung (s. u.), dieser Zug ist für den ganzen Kultus kennzeichnend[1]. Bei Trauer hielt man auch daran fest, ja es ist wahrscheinlich, daß auch in diesem Punkte die Trauersitten von entscheidendem Einfluß auf das Ritual gewesen sind. Mit der Trauer um einen Toten fallen bekanntlich die Abwesenheit, Krankheit u. dgl. vielfach rituell zusammen. 2 Sam. 19,24 heißt es von Mefiboset, dem Sohne Sauls, daß er, wie er dem Könige entgegengeht, seine Füße nicht gewaschen, seinen Bart nicht geputzt, seine Kleider[2] nicht gereinigt hätte, seitdem der König wegzog. In Zentralafrika darf die Frau nicht ihr Gesicht waschen, nicht ihren Kopf salben, so lange der Gemahl abwesend ist, und bei den alten Mexikanern durften die Verwandten eines Kaufmannes weder Kopf noch Füße waschen, so lange er sich in der Ferne aufhielt[3].

Bei Soph. Ant. 1144 betet der Chor zu Dionysos, dem Schutzgott Thebens, daß er *καθαρσίῳ ποδί* komme, um die Stadt zu reinigen. Der Ausdruck ist sehr auffällig (das Schol. bietet nichts), aber reine Füße als ein Merkmal der kultischen Reinheit setzt wohl das »Reinigen durch den Fuß« voraus. Der orgiastische Tanz des Dionysos und seiner Verehrer

---

[1] In einer indischen Sekte wäscht der Neophyt bei der Weihe die große Zehe des Priesters und trinkt das Wasser (van Gennep, Rites de passage 138). Dem Schmutze dieser Körperstelle kam folglich große Bedeutung zu, hier konzentrierte sich die ganze Heiligkeit des Priesters (darüber mehr unten).

[2] Über die Reinheit der Kleider bei der Opferung s. o. S. 82 Anm. 2.

[3] Jevons, Introd. 78 f. Im Pap. Par. 732 Wess. heißt es, daß man sich eine bestimmte Anzahl Tage der Fleischnahrung und des Badens enthalten solle: *συναγνεύετω σοι ἡμέρας (ζ'?) καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλανείου.*

wird damit gemeint sein [1]. Die Römer scheinen auf die Reinlichkeit der Füße besonderes Gewicht gelegt zu haben [2]. Bei der Eheschließung wurden die Füße der jungen Eheleute mit »reinem« Wasser gewaschen, Serv. Aen. IV 167. Wenn die Fußwaschung bei der Taufe in der afrikanischen, mailändischen und gallischen Kirche auftritt [3], wird man vielleicht hier den Einfluß des römischen Ritus zu erkennen haben. Jedenfalls scheinen die Römer die reinen Füße als selbstverständliche Vorbedingung bei der heiligen Handlung vorauszusetzen, wenn sonst der Wendung *illotis pedibus praeterire* u. dgl. (Macrob. I 24,11; Gell. I 9,8) religiöse Bedeutung zukommt. Nach Plin. X 156 wurden die Hühner mit gelbem Schnabel und gelben Füßen zum gottesdienstlichen Gebrauche für unrein gehalten. Mit dem sonstigen Aberglauben, der sich an die gelbe Farbe knüpft, steht dies im Widerstreit (vgl. ebd. XXI 46 — man hat vielleicht *luteus* von der Farbe mit *lutum*, »Kot«, verbunden).

Von den jüdischen Priestern wissen wir, daß sie vor der Ausübung ihrer heiligen Funktion Hände und Füße in dem großen bronzenen Becken des Tempels wuschen [4]. Nach dem neuen Evangelienfragmente, Ox. Pap. Nr. 840,15, mußten die gewöhnlichen Israeliten mindestens ihre Füße waschen, ehe sie das ἀγνευτήριον (etwa *delubrum*) betraten [5].

Besonders wird aber den Griechen und Römern immer und immer wieder eingeschärft, daß man »mit reinen Händen« opfere [6] — ja die

---

[1] Man erinnere sich des *βοέῳ ποδὶ θύων* im Kultliede des elischen Frauenkollegiums, Plut. qu. gr. 299 a. S. o. Kap. 1.

[2] Non. s. *polubrum* (vgl. Fest.): . . . Fab. Pictor libr. XVI *aquam manibus pedibusque dato* . . . Barfüßigkeit war im Vestakultus vorgeschrieben, Ov. f. VI 397 (mit sehr rationalistischer Erklärung V. 412), außerdem bei dem aquaelicium (den Nudipedalia, Bittgängen bei Mißwachs), Petron. 44, Tertull. apol. 40, de jejun. 16. Mit nackten Füßen nahm man später Teil an den Kirchenprozessionen mit der Leiche des Ortsheiligen (z. B. Acta SS. Aug. 13, III 10).

[3] Höfling, Das Sakrament der Taufe I 544 f. (man meinte, damit »das Gift der Schlange abzuwaschen«).

[4] Reg. I 7,23, Chron. II 4,2.

[5] (Der hohe Priester an Jesus): *τίς ἐπέτρεψέν σοι πατεῖν τοῦτο τὸ ἀγνευτήριον καὶ ἰδεῖν ταῦτα τὰ ἅγια σκεύη μήτε λουσαμένῳ μήτε μὴν τῶν μαθητῶν σου τοὺς πόδας βαπτισθέντων*, s. Grenfell und Hunts Anm. z. St. über die Schwierigkeiten, die sich der Interpretation darbieten.

[6] Reiche Sammlung von Belegstellen findet man in Barn. Brisson, De form. l. I, S. 4 ff.

reinen Hände werden mit gottgefälligen Taten gleichbedeutend und erhalten die natürliche Fortsetzung in »der Reinheit der Gedanken und der Rede«[1]. Dagegen wird ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας oder τὰς χεῖρας ἐναγεῖς von Mördern gesagt (z. B. Antiph. or. V 82, Ael. n. a. XI 3), nach Schol. Soph. Aias war es Sitte, die Hände der Mörder mit Wasser zu reinigen εἰς κάθαρσιν τοῦ μιάσματος[2] (vgl. Ov. f. II 40 und 46 vom Reinigen des Mörders durch Wasser). Nachdem die erschlagenen Freier herausgeschleppt und die Mädchen erhängt sind, waschen Telemach und die Anderen nur Hände und Füße, Od. XXII 478. Nach Ael. v. h. VIII 20 reinigt man sich wegen ungünstigen Windes συμπλεόντων πολλῶν οὐ καθαρῶν τὰς χεῖρας (von Neleus auf Naxos). Beim Verkünden des Festes für die dea Dia wird mit Rücksicht auf ihren Magister hervorgehoben: *manibus lautis, velato capite, sub divo columine,* CIL VI 2068. Dann vor der Spende (Il. VI 266, XVI 230, XXIV 303, Od. III 340, Hes. op. 724), vor dem Wassersprengen bei der Opferhandlung (Dion. Hal. VII p. 353 u. a.), vor dem Gebete[3] (vgl. Plut. Mar. p. 420 νιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν κατασχών). Schon bei den alten Babyloniern galt es für etwas Ungeheuerliches, mit ungewaschenen aufgehobenen Händen bei Gott zu schwören[4].

Durch das Baden und Waschen wird man, nach antiker und allgemein verbreiteter Auffassung, nicht allein physisch, sondern auch rituell rein. Alles, was »verunreinigt«, im weitesten Sinne des Wortes, gleitet mit dem Wasser ab. Wenn im alten Indien einer von einer Krähe mit ihrem Unrat verunreinigt worden war, wusch man ihn und bewegte einen Feuerbrand um ihn herum unter Hersagung eines Spruchs (Oldenberg a. O. 323). Die Essener, die am Sabbat nicht einmal ihre Notdurft verrichten durften,

---

[1] Z. B. Wienerorakel, Philol. XVII 551, s. übrigens Wächter a. O. 11 ff. Vgl. den Ausdruck bei Caj. digest. I 2,1 *illotis* ut ita dicam *manibus* protinus materiam interpretationis tractare.

[2] Der Wortlaut ὅτε ἢ φόνον ἀνθρώπου ἢ ἄλλας σφαγὰς ἐποίουν geht wohl auf Töten im Kriege, wodurch Wächter a. O. 73 korrigiert wird. — Die Finger des Verbrechers werden bei Petron. 137 mit Lauch und Sellerie (Eppich) gereinigt.

[3] Stengel, Kultusalt.[2] 73,7. Vgl. oben S. 79 f.

[4] Zimmern, Beitr. I 15,44; vgl. ebd. I 15,21 (»Bann durch: aus ungereinigtem Becher Wasser trinken«).

verfuhren sonst äußerst sorgfältig dabei (man lese nur Joseph bell. Jud. II 148 f. durch): nachher wuschen sie sich ab, *καίπερ δὴ φυσικῆς οὔσης τῆς τῶν λυμάτων ἐκκρίσεως ἀπολούεσθαι μετ' αὐτὴν καθάπερ μεμιασμένοις ἔθιμον.* Tempel, Altäre und Götterbilder werden in der Antike auf dieselbe Weise gereinigt[1], vgl. z. B. IG II 4,2,314 c anläßlich einer religiösen Verunreinigung: *τοὺς ἀστυνόμους ... παρασκευάζειν εἰς κάθαρσιν τοῦ ἱεροῦ περιστερᾶν καὶ περιαλεῖψαι τοὺς βωμοὺς καὶ πιττῶσαι τὰς ὀροφὰς καὶ λοῦσαι τὰ ἕδη* (vgl. Suid. s. *περιστίαρχος*). Die Grabstelen wusch man ab (die Stelen der Heroen zu Plataiai, Plut. Arist. 21) wie die Verstorbenen selbst.

Die Kaffern waschen Tod, Mord und magische Einflüsse gleichermaßen von sich ab, die Basutos baden sich nach der Schlacht, um »die Geister der gefallenen Feinde von sich abzuwaschen«, während der Zauberer weiter oben am Flusse stehend »Medizin« in den Strom wirft[2]. Die Essener, d. h. »die Älteren unter ihnen, wuschen sich ab, wenn sie von den Jüngeren berührt wurden, als ob sie von einem Fremden (Ausländer) besudelt worden wären« (Joseph. a. O. 150).

Auch in der Antike hat man sich vom Morde durch das Waschen rituell reinigen können[3], Herakles so gut wie Catilina, nachdem er M. Marius ermordet hatte, haben sich dieses Mittels bedient[4]. Und Pontius Pilatus wäscht sich die Hände vor dem Volke und sagt: »Ich bin unschuldig an dem Blute des Gerechten« (Matth. 27,24). Durch diese symbolische

---

[1] Stengel, Kultusalt. 146[2]. Marquardt-Wissowa 174 f. Homolle, Bull. hellén. XIV 496. Ziehen, Leg. sacr. Nr. 36,25.

[2] Mac Culloch, Hastings Enc. of Rel. II 368.

[3] Tertull. praescr. 40: *apud veteres quisquis se homicidio infecerat, purgatrices aquas explorabat,* vgl. Ov. f. II 40 ff. (Achelous), II 250, met. III 26. Umgekehrt heißt es vom Mörder, Liban. progymn. IV 893, vgl. Dem. in Lept. 505: *ὁ ἀνδροφόνος χερνίβων εἰργέσθω, φησὶν ὁ φονικὸς νόμος, σπονδῶν, κρατήρων, ἀγορᾶς, ἱερῶν* u. s. w., vgl. Sen. Thyest. I 1,93: *moneo ne sacra manus / violata caede neve furiali malo adspergat aras.*

[4] Plut. Sulla 32: *τῷ δὲ περιῤῥαντηρίῳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐγγὺς ὄντι προσελθὼν ἀπενίψατο τὰς χεῖρας.* Herakles wurde von Neleus gereinigt nach Schol. Pind. Ol. IX 43 (vgl. Apollod. II 6,2, Diod. IV 31). Nach Amm. Marc. XXII 16 soll sich Peleus nach der Ermordung des Phokos bei Pelusium im benachbarten See gewaschen und gereinigt haben, um den verfolgenden Erinyen zu entgehen (danach legte er die Stadt an). Die Weiber, die Orpheus getötet hatten, wollten sich im Helikon vom Blute reinigen, Paus. IX 30.

Waschung macht er sich von jeder Mitschuld frei. Daß man sich nach dem Coitus durch ein Bad reinigt, ist ebenfalls eine überall verbreitete Sitte. Wir hören davon bei den Hebräern (anläßlich der Bathseba 2. Sam. 11,4), bei den Babyloniern[1], bei den Arabern, welche sich nach jedem geschlechtlichen Verkehr räuchern und baden[2]. Plinius h. n. VIII 13 erzählt vom mauritanischen Elephanten (dem die Gestirne, Sonne und Mond heilig sind und der sich bei jedem Neumond mit Wasser in einem Flusse besprengt, ehe er das Gestirn begrüßt, § 2), daß er sich nach dem Coitus reinigt — so wie auch die Löwin nach dem Coitus mit dem Parder! Daß die Braut im alten Griechenland auch nach der Hochzeit badete, scheint alte Gewohnheit erfordert zu haben, vgl. die Sagen von Hera, die im Kanathos oder Burras badete, von Demeter und Europe, die sich ebenfalls im Ladon und auf Kreta nach dem Beilager abwuschen, von Kybele, die sich am 27. März (z. B. im Almo) nach den Hilarien reinigte (Hepding a. O. 216). Ein nettes Geschichtchen, das sich bei Ael. h. a. XVII 46 findet, möge als Illustration zu demselben Brauche dienen. Der Verfasser erzählt von einem Heiligtum des Herakles mit Hähnen und einem nebenanliegenden Heiligtum der Hebe mit Hennen: die Hennen kommen niemals in den Tempelbezirk des mannhaften Herakles hinein, sondern die Hähne fliegen über die dazwischenliegende Wasserrinne zu den Hennen hinüber, und nach der Begattung kehren sie wieder zu ihrem göttlichen Herrn zurück, nachdem sie sich durch das dazwischenfließende reine Kanalwasser gereinigt haben (*καθηράμενοι τῷ διείργοντι τὰ γένη τῶν ὀρνίθων ὕδατι*). Hierher gehört ebenfalls, daß Eunostos ans Meer geht, um sich zu waschen, wenn ein Weib sein Heiligtum betreten hat (Plut. qu. gr. 40). Nach Colum. 12,4 darf weder Mann noch Weib nach dem Beischlafe den Speisevorrat des Hauses berühren, ohne sich vorher im Flußwasser oder Quellwasser abzuwaschen[3]. Sowohl vom Schlafe und einem bösen (Ar. ran. 1340 mit Kocks Anm., Kirke bei Apoll. Rh. IV 661) oder bedeutsamen Traume (Prop. IV 10,13, gleich nach dem Aufstehen; Apul. met. XI 7 mit Meerwasser), wie von einem bösen Worte (Parthen. 14,16 *κρήναις καὶ ποτάμοις*), von einem unliebsamen (und dem Geküssten Böses anzaubernden) Kusse (Cat.

---

[1] Strabo XVI 745 *παραπλησίως γὰρ ὥσπερ ἀπὸ νεκροῦ τὸ λουτρὸν ἐν ἔθει ἐστίν, οὕτω καὶ ἀπὸ συνουσίας*, vgl. Fehrle RGVV IX 1,51.

[2] Herod. I 198 *περὶ θυμίαμα καταγιζόμενον ἵζει, ἑτέρωθι δὲ ἡ γυνὴ τωυτὸ τοῦτο ποιεῖ, ὄρθρου δὲ γενομένου λοῦνται καὶ ἀμφότεροι. ἄγγευς γὰρ οὐδενὸς ἅψονται πρὶν ἂν λούσωνται.*

[3] Über das rituelle Bad der Mutter nach der Geburt vgl. Bastian, Öst. Asien V 270, Jevons a. O. 75.

XCIX 7 ff. *tamquam commictae spurca saliva lupae*[1]) sich durchs Wasser. Im alten Indien sollte sich derjenige, der Unwahres redete, den Mund spülen und einen Spruch hersagen (Oldenberg a. O. 322). Im alten Babylon hat man sich durch geweihtes Wasser vom bösen Zauber gereinigt[2].

Aber in allen soeben erwähnten Fällen hat man nach antiker Anschauung durchgehends die rituelle Verunreinigung auf Dämonen, als Mittler wenn nicht als Urheber, zurückgeführt. Vor allem tritt diese potenziert religiöse Auffassung des Waschens bei der Heilung von Krankheiten, die ausgesprochen dämonischen Charakter tragen, hervor. Mit Wasser besprengt man in Babylon den Kranken, mit Grabenwasser (oder Kanalwasser) und Alapu-Pflanzen bewirft man die Augen des Kranken, gekochtes Wasser (vgl. u.) gießt man über den Schädel des an Leibschmerzen Leidenden[3]. Einen wahnsinnigen Alten wäscht man in Griechenland rein und gesund (Ar. vesp. 118 *εἶτ' αὐτὸν ἀπέλου κἀκάθαιρε*, mit Schol.). Wasser heilt die tollen Hunde in der sizilianischen Vulkansgrotte[4], der stark riechende Fluß Anigros in Triphylien (wo Melampus die *καθάρσια* der Proitiden hineinwarf) heilte Hautkrankheiten[5], und Kleitor in Arkadien (wo man ähnliches von Melampus erzählte) heilte Trunkenheit[6]. In Epidauros benützt man zur Heilung *κονία ἀπὸ τῆς ἱερᾶς σποδοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ ὕδατος* (Dittenb.[2] 805,13)[7], und die Asklepiosquelle, die Aristides XVIII S. 413 Dind. lobpreist, heilt (auch getrunken) nahezu allerlei Krankheiten (Blinde, Stumme, Lahme, Brustkranke)[8].

---

1 Sonst schützte ja der Speichel: die römische Amme reibt die Stirn des Neugeborenen mit Speichel bei der Namengebung, Pers. II 31, und der Gebrauch der *saliva* wurde so auch von der Kirche akzeptiert (Dölger a. O. 130 ff.).

2 Jastrow a. O. I 319. 375.

3 Küchler, Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin 25 Z. 50. (27, Z. 60). 7, Z. 22. 3, Z. 12, vgl. 39, Z. 33 (den Hinweis verdanke ich Herrn A. Fonahn).

4 Gratt. Cyneg. 461: *si medias exedit noxia fibras, / his lave praesidiis adfectaque corpora mulce / regnantem excutiens morbum.*

5 Strab. VIII 346. Paus. V 5,10.

6 Ov. met. XV 325.

7 Die christliche Gewohnheit, bei der Taufe die Ohren und die Nase mit Erde, die man mit Speichel anfeuchtet, zu berühren (Höfling I 416, *lutum* oder *humus*), wird sicherlich auch antiken Ursprungs sein.

8 Die heil. Genoveva von Paris erlangt durchs Wasser das Augenlicht wieder (Toldo, Studien zur vergl. Literaturgesch. VI 311). Wasser, das Heiligengräbern entströmt, heilt allerlei Gebrechen (ebd. 315 f.). Heilkräftige Quellen Buddhas sind bekannt, ebenfalls bei den Semiten (Robertson Smith 130) u. s. w.

Auch seelische Erregungen, welche man in der Antike leicht auf Eingriffe der Dämonen zurückführte, wusch man sich einfach ab. Jamblichos myst. III 10 spricht von den ἱλασμοί als ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων (Dem. de cor. 259 sagt vom Aischines, der bei den Sabaziosmysterien der Mutter half, einfach καθαίρει τοὺς τελουμένους), und bei Achill. Tat. VI 11 findet sich ein Ausdruck wie ζηλοτυπία γὰρ ἅπαξ ἐμπεσοῦσα ψυχῇ δυσέκνιπτόν ἐστιν. Auch in den ausländischen Mysterienriten spielte das Bad als Einleitung eine wichtige Rolle (vgl. Tertull. de bapt. 4 *nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicujus aut Mithrae*), und die Teilnehmer an den Orgien der thrakischen Göttin Kotys (Kotytto) führten geradezu den Namen Βάπται[1].

Schon in der griechischen Auffassung des Mysterienbades werden die christlichen Dogmatiker die Bedeutung, die sie ihrer Taufe beilegten, dogmatisch ausgeformt vorgefunden haben. Tertull. a. O. gebraucht folgende Ausdrücke: certe ludis Apollinaribus et Pelusiis (cj. Eleusiniis) tinguuntur idque se in *regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt.* Aber von dieser Auffassung ist der Weg nur kurz zu derjenigen, die Tertull. de bapt. 9 anläßlich der christlichen Taufe selbst ausspricht: *liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet, et diabolum dominatorem pristinum in aqua oppressum derelinquunt* — die Weltlichkeit und der Teufel bleiben im Wasser zurück. Die Basutos »waschen die Geister der gefallenen Feinde von sich ab« (s. o.), die Aztecs befreien sich durch ihre Taufe von den Sünden, die »schon seit der Erschaffung der Welt bestehen«. In Peru tauchte ein Priester das Kind ins Wasser, indem er zugleich das Kind exorzierte und die Geister ins Wasser bannte[2]. *Aqua diluit delicta* sagt Tertullian mit den Christen, während Cic. de legg. II 10,24 dagegen hervorgehoben hatte: *animi labes nec diuturnitate evanescere nec amnibus ullis elui potest*[3]. Und wenn die amerikanischen Urvölker — wie die Christen — die Taufe als eine »Wiedergeburt« bezeichnen[4], dann

[1] FCA I 273 Kock, Juvenal II 91, vgl. Kern in Pauly-Wissowa II 2850, der an das Wettauchen (und Wettsegeln) bei den Spielen des Dionysos Melanaigis zu Hermione erinnert (Paus. II 35,1, Wide vergleicht die Verwandlung der tyrrhenischen Seeräuber).

[2] Mac Culloch in Hastings Enc. 370. Die Indianer machen es noch gründlicher, sie treiben erst die Dämonen aus dem Hause, dann taufen sie die Neugeborenen (ebd. 370 a, vgl. 371 a):

[3] Mac Culloch a. O.

[4] Dagegen Const. apost. VII 44,2 (S. 450,16 Funk), wo die Notwendigkeit des richtigen Betens bei der Taufe eingeschärft wird — wenn nicht, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος ὡς οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς.

wissen wir, daß die Griechen die Totgesagten und wieder zum Leben Zurückkehrenden ganz wie Neugeborene behandelten: sie mußten sich wie diese zuerst baden (Plut. qu. rom. 5). Wenn die Mysterien durch ihre Riten, wie die Christen durch die Taufe[1], den Tod des früheren Lebens manifestierten, dann müssen sie zugleich die Wiedergeburt als das notwendige Komplement dazu rituell dargestellt haben[2].

Wenn Clemens Alexandr. seine Ansicht über die christliche Taufe als eine Wiedergeburt darlegt (die fügte sich gut in seine Auffassung der valentinianischen Gnosis ein), äußert er sich folgendermaßen[3]: »wer durch Vater, Sohn und Heiligen Geist besiegelt ist, an dem kann keine andere Macht rühren — er wird vielmehr von allen unsauberen Geistern frei und Herr aller dämonischen Mächte«. Das Abtun der bösen Dämonen hat folglich sein positives Gegenstück in der erlangten Herrschaft über die ganze Dämonenwelt. Das berührt sich wiederum mit einem verbreiteten antiken Gedanken.

Die rituelle Katharsis durch das Baden gipfelt in der Anschauung, daß man dadurch alles Irdischen ledig, ja unsterblich wird. Nach der Glaukossage bei Ov. met. XIII 950 ff. läutern Okeanos und Tethys mit der Flut von hundert Strömen den Sterblichen zum Gott — die Vollzieher der Katharsis und die Wassermenge sind dabei nicht bedeutungslos. Bei der Apotheose des Äneas ebd. XIV 600 trägt der Fluß Numicius alles Irdische, das am Helden haftet, ins Meer hinaus — dann bestreicht Aphrodite den Körper des Äneas mit göttlichem Wohlgeruch, das Gesicht mit Ambrosia und Nektar *fecitque deum.* Hier ist die Wasserreinigung freilich nur die Vorstufe der Vergöttlichung, aber notwendig, damit der Held als Gott wieder auflebe. — Derselben Anschauung entstammt die Vorstellung vom Jungbrunnen u. dgl. — man wäscht sich einen ganzen Zeitraum ab (vgl. den homer. Ausdruck *ἀποξύει τὸ γῆρας*) und wird — nicht wiedergeboren, sondern verjüngt oder erneuert. Die Griechen meinten, daß Hera sich alljährlich in der Kanathosquelle badete und dadurch wieder Jungfrau wurde (Paus. II 38,2 *οὗτος μὲν δή σφισιν ἐκ τελετῆς, ἣν ἄγουσι τῇ Ἥρᾳ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστί*). Wenn Achilleus im Wasser der Styx gebadet wird und der Widder von Medea im Kessel (wie sonst auch der Dionysos Zagreus) gekocht, dann sind es hier besondere Eigenschaften

[1] Vgl. z. B. Dio Chrysost. in Joh. hom. 25,2 (59, 151) vom Gebrauche des Wassers bei der Taufe: »Göttliche Sinnbilder (*σύμβολα*) werden dargestellt, Grab und Tod, Leben und Auferstehung«.

[2] Vgl. vor allem Dieterich, Mithrasliturgie 157 ff. (Anrich a. O. 118).

[3] Excerpt. 80, vgl. 77. Siehe besonders Usener, Weihnachtsfest[2] 168 und 169, Anm. 35.

des Wassers, welche die Wirkung erhöhen (s. u.). — Wasser kann geradezu den damit Besprengten verwandeln, Lact. Plac. zu Stat. Theb. IV 453: »*Actaeos imbres*« *aquam fontis illius, unde Actaeon aspersus in cervum mutatus est.* Damit vergleiche man die Geschichte vom heil. Macarius in Ägypten, der ein verzaubertes, in eine Stute verwandeltes Weib durch Weihwasser entzaubert[1].

Ähnliche Wirkung erreicht man in Ausnahmefällen, wenn man Wasser trinkt. Schon im alten Babylon hat man bei der Zauberhandlung nicht allein sich durchs Waschen auswendig gereinigt, sondern auch Wasser (zuweilen exorziertes Wasser) getrunken[2], das »Wasser des Lebens« war hier zugleich das Trankopfer für die Toten, welches ihnen ihr Wohlergehen im Jenseits sicherte. Den mythologischen Ausdruck desselben Gedankens gibt bei den Griechen die Geschichte von Athena wieder, die dem sterbenden Tydeus einen Unsterblichkeitstrank zu geben beabsichtigte (Stat. Theb. VIII 759 u. a.). In neugriechischen Märchen heilt das »unsterbliche Wasser« (*ἀθάνατο νερό*) den Kranken[3]. Man trinkt Wasser und wird dadurch auch *μαντικός*[4]. Endlich finden wir Brot und Wasser als Sakrament im Mithraskultus (der Priester sprach religiöse Formeln über den Becher aus, man mischte zuweilen auch Wein hinzu)[5]. — Umgekehrt sehen wir, daß das Wasser der Styx oder das »Fluchwasser« der Juden (Num. 5,17 ff.) den Trinker tötet.

Diese verschiedenen, aber innerlich zusammenhängenden Hauptzüge in der rituellen Verwendung des Wassers werden uns erst verständlich, wenn wir das Wasser auf eine Linie mit dem Blute, der Milch, dem Honig, dem Wein u. a. stellen, welche ebenfalls als kräftige Lustramina auf die verschiedenste Weise verwendet werden[6]. So ist z. B. die

---

[1] Günter, Die christliche Legende des Abendlandes 98. Nach Fossey, La magie assyrienne 58 kann Reinigungswasser wiederum verzaubern.

[2] Fossey, La magie assyr. 72.

[3] Lawson a. O. 281 f.

[4] Aristid. or. I S. 413 Dind.

[5] Justin. mart. apol. I 66, s. Cumont, Mithraswerk I 320. Ähnliches vielleicht im Kult der großen Götter von Samothrake, vgl. Inschrift aus Tomoi, Arch.-epigr. Mitt. VI 8 . . . [*Ἀπατου*]*ρεῶνος ἑβδόμῃ παρ*[*έξει τὸ πέμμ*]*α σχίξας καὶ ἐγχέει* [*τὸ ποτὸν τοῖς*] *μύσταις* (vgl. Hepding, Attis 185).

[6] Ganz verkehrt scheint mir die Auffassung der Wasserlustration bei Jevons, Introd. 229: the world-wide use of water for purposes of (ceremonial) purification was in its origin, we may conjecture, simply a means of gaining the protection of the waterspirit against the consequence of pollution. Man führe nur dieselbe Anschauung für die anderen Flüssigkeiten als Lustramina durch!

Verwendung des Wassers bei der Taufzeremonie überall verbreitet: man taucht auf Sumatra den Neugeborenen in fließendes Wasser, man steckt ihm auf den Philippinen etwas Salz in den Mund und trägt ihn laufend zum nächsten Wasserlaufe (auf Java schert man ihm zuerst das Haar), und die Germanen haben vielleicht schon in heidnischer Zeit ebenfalls eine Wassertaufe des als Familienmitgliedes anerkannten Kindes gekannt[1]. Es is ja ganz natürlich, daß man den Neugeborenen von allem noch anklebenden Schmutze reinigt und wäscht. Ps. Aristot. de mir. fab. 91 erzählt von den Ligurern, daß ihre Frauen während der Arbeit gebären, das Kind mit Wasser abwaschen und sofort wieder bei der Hacke und der Schaufel sind, und bei den Damaras wäscht man das neugeborene Kind, trocknet es ab und reibt es mit Fett ein — das erste und letzte Mal im Leben, wenn ein Damara sich wäscht[2].

Aber bei den Karibern besprengt man den Neugeborenen mit etwas vom Blute des Vaters, unter den Alfoern mit Schweineblut, und an der Goldküste verwendet der Vater Rum statt des Blutes zum Besprengen[3]. Damit erlangt diese so einfache und natürliche Waschung den Charakter einer zeremoniösen Handlung, eines Initiationsritus, und ist als solcher zu erklären.

Ebenso steht es um die Verwendung der Milch: man hat sie bei den dionysisch-orphischen Mysterien vielleicht zum Baden der Mysten verwendet (ἔριφος ἐς γάλα ἕπετον — als höchster Weihegrad des jetzt zum Gott, zum »Dionysoslamm« gewordenen Mysten)[4]. In Ägypten trinkt der König Milch der Isis und fühlt sogleich etwas Göttliches in sich[5], der Zauberer trinkt die Milch einer schwarzen Kuh und erhält dieselbe Eigenschaft, die Milch ist ein φάρμακον τῆς ἀθανασίας. Aber im altbabylonischen Zauber dient Milch (wie Butter) zur Reinigung[6]; in Ägypten wird der Tote mit Nilwasser, Natron und Milch gereinigt, ehe er die Elemente

---

1 Altnorw. *ausa vatni* zugleich mit der Namengebung, s. E. Mogk in Hastings Encycl. II 411 (die Sache ist doch sehr zweifelhaft). S. auch Mac Culloch ebd. II 369 f.

2 Jevons, Introd. 76. Ähnliches erzählt Ael. v. h. IV 1 von den illyrischen Dardanern: sie waschen sich nur dreimal im Leben, ἐξ ὠδίνων καὶ γαμοῦντες καὶ ἀποθανόντες!

3 Jevons ebd.

4 S. Reinach, Cultes, mythes et religions II 129 (erinnert auch an Poppaea, die in Eselmilch badete) der doch selbst wegen der Singularität des Ritus an ein Milchtrinken oder Besprengen mit Milch denkt. Aber eine Mischung von Wasser und Milch wird schon genügt haben, und der sprachliche Ausdruck läßt sich eigentlich nicht gut anders deuten. Der Myste »fällt« darein — unversehends? oder mit verhüllten Augen?

5 Reitzenstein, Arch. f. Rel. VII 403.

6 Jastrow I 347 (in der Ti'u-serie): Butter, Milch aus einem reinen Stalle.

und die Toten verehrt[1]. Im Zauberpapyrus Parthey II 20 f. soll man sein Lager vor dem Schlafengehen mit Eselmilch reinigen. Durch viermaliges Milchsprengen zwingt Teiresias die Totenseelen, deren Anwesenheit nicht gewünscht wird, sich zurückzuziehen, Stat. Theb. IV 545 (ähnlich Tibull I 2,47, dann auch im Kultus der Pales ebd. I 1,36). Und im römischen Lupercalienritus wird die Stirn der beiden Jünglinge mit einem blutigen Messer berührt, darauf wieder mit in Milch getränkter Wolle abgewischt (Plut. Rom. 21).

Dann hat man auch Milch genossen. Im Attiskult trinkt man Milch als »Nahrung der Wiedergeborenen«[2]. In der ägyptischen, äthiopischen und mailändischen Kirche wurde ein Becher mit Milch (und Honig) nach einem Becher mit Wasser und vor einem mit Wein (und Wasser) gereicht[3]. Alles wird einfach und klar, wenn man von der Milch als Totenspende ausgeht und die Milch als Manenopfer heranzieht[4]. Daraus erklärt sich einerseits die Milch als Lustramen, anderseits die Milch als Opfergabe (für den unterirdischen Dionysos mit Rauchopfer zusammen, Orph. h. LIII Überschrift, für Pan, Silvanus, Ceres, Jupiter Latinus, Bona Dea u. a.). Außerdem fiel es einer Hirtenbevölkerung ganz natürlich, ihren Gottheiten Milch zu spenden; Milch und Honig zusammen zu trinken war bei den Griechen ganz gewöhnlich (Ael. h. a. XV 7), mit Stutenmilch und Honig nähren die Amazonen ihre Kinder (Philostr. her. p. 217 K.).

Noch deutlicher scheint mir die Entwicklung der sakralen Verwendung des Honigs zu sein. Mit Honig und nicht mit Wasser reinigt sich der Mithrasverehrer die Hände (*ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ*), und mit dem Honig reinigt er sich die Zunge »von allem Sündhaften« (vgl. Honig in der Zaubermischung Pap. Parth. II 19, womit man die Lippen bestreicht, um sich des Zauberspruchs zu erinnern). Dies geschieht bei der Weihung zum Grade des »Löwen«; bei der Weihe zum »Perser« diente der Honig als »Symbol der Erhaltung, des Schutzes«[5],

[1] Spiegelberg bei Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen 84.

[2] Sallust, *περὶ θεῶν κ. κόσμου* c. 4: *γάλακτος τροφῇ ὥσπερ ἀναγεννωμένων.*

[3] Vgl. Usener, Kl. Schr. IV 404 ff.

[4] Die regelmäßigen römischen Totenopfer bestanden in Wasser, Wein, warmer Milch (frischer Milch), Honig, Oel und Blut (schwarzer Tiere); Stellenangaben bei Marquardt-Wissowa 312 (Verg. Aen. V 77: Wein Milch, Blut; Aen. III 66: Milch, Blut). In der Magie wird öfters die Milch einer schwarzen Kuh erfordert: im Salomonzauber Pap. Par. 906 *εἶτα ἐπίθυε λιβανὸν ἀρσενικὸν εἰς ἀμπέλινα ξύλα, σπείσας οἶνον ἢ ζυτὸν ἢ μέλι ἢ γάλα βοὸς μελαίνης*), V 3149 ebd. Wess. Milch einer schwarzen Kuh, die zum ersten Male gekalbt und gesäugt hat. Über Milch im offiziellen Kultus vgl. Fowler, Roman Festivals 103. Weiteres trage ich im Kap. 8 nach.

[5] Porphyr. de antro nymph. 15.

vielleicht, wie man annimmt, als heilige Speise oder »Götterspeise«. (»Melissai« als Name der Priesterinnen der griechischen Mysterien). Bei den Griechen wurde Honig dem neugeborenen Kinde als erste Speise gegeben wie jetzt gern Zuckerwasser (im Mythus: Melissa nährt das Zeuskind), und eine abergläubische oder religiöse Absicht wird sich dabei jedenfalls in uralter Zeit geltend gemacht haben. Im griechischen Zauber trinkt man (Milch und) Honig und bekommt davon »etwas Göttliches im Herzen«[1] (mythisch ausgeprägt in der Erzählung von den delphischen Thrien, die sich von Honigwaben nähren und deshalb Wahres sagen können)[2] — vgl. das Wassertrinken, das zweilen die mantische Fähigkeit dem Trinker mitteilt. In der christlichen Kirche hat man Milch und Honig als Sakrament genossen. Endlich erfüllen Milch und Honig einen apotropäischen Zweck, wie es scheint, wenn man sie dem Most hinzugießt, damit der Wein nicht umschlage (Geop. VII 15, hier spielen auch die Totenspenden mit herein, s. u.)[3]. Wenn man aber zur ursprünglichen religiösen Anschauung, die allen hier besprochenen Gebräuchen zugrunde liegt, vordringen will, muß man meiner Ansicht nach auch hier von den Totengebräuchen und den Totenspenden ausgehen. Hier haben Honig, Milch, Blut (Wein) und Wasser ihren ursprünglichen religiösen Platz[4]; man hat den Toten gegeben, was die Menschen genossen, in den Fußstapfen der Toten folgten die Dämonen (die Kathartik) und die Götter[5]. Der Stufe der Totenverehrung gehört z. B. die Vorstellung an, daß man durch Genießen des Honigs (Bluts, Wassers) die mantische Gabe erhalte — auch die Totenseelen wahrsagen, wenn sie für kurze Zeit durch den Totentrank zum Leben erweckt werden. Und als Lustramina können Wasser, Milch u. s. w. in gesteigerter Bedeutung endlich den Menschen von allem Irdischen reinigen und zum Gott machen. Was besonders den Honig angeht, wissen wir

[1] Pap. Parthey I 20.

[2] Homer. Hermeshymnus 558 ff.

[3] Milch und Honig in der Isyllosinschr. aus Epidauros, IG IV 955,13 *ἵνα δύνηται διακόπτειν.*

[4] Im Zauber z. B. Pap. Par. 2192, wo man Milch, Honig, Wein und Oel beim Opfer spendet. Milchspende nach Rauchopfer bei der Rhizotomie ebd. 2972. Wein- und Milchspende über das Feuer im Orakel von Kallipolis, wo von Spenden für die unterirdischen Gottheiten die Rede ist, Kaibel Ep. 1034,29. In Orph. Lith. 733 werden Milch, Wein, Oel und Honig über die Überbleibsel des Zaubermahles gegossen. Über Opferspende mit der Milch einer schwarzen Kuh s. S. 102,4, vgl. Kyran. I 7,12 (mit Honig, beim Verschlucken des Herzens eines Wiedehopfes, damit man alles wisse).

[5] Der *κυκεών* enthielt nach Hes. s. v. Wein, Honig, Wasser und Gerstenmehl (anders Orph. Argon. 323).

auch, daß er ehemals die Leichen konservierte, und dieser Gesichtspunkt kann sich natürlich hier auch geltend gemacht haben. Weil Milch und Honig Totenspenden waren, hat man sie sekundär den Todesgottheiten, Hades und Persephone (*Μελιτώδης*), dargebracht (Ov. met. VII 246 f.)[1]. Weil Honig den Toten und den Dämonen gehörte, die man sich oftmals in Schlangengestalt dachte[2], finden wir in mythischen Erzählungen berichtet, daß Medeia der Schlange, die das goldene Vließ hütet, oder daß eine alte Zauberin und Priesterin, wie bei Verg. Aen. IV 486, der Schlange, welche die der Venus heiligen goldenen Aepfel im fernen Westen hütet, Honigkuchen schenken; und die *melle soporata et medicatis frugibus offa* des Kerberos (Aen. VI 420) ist allen gegenwärtig. Dann lag es auch nahe, die Seelen — nach alter theologischer Ansicht besonders die zur Wiedergeburt bestimmten Seelen — als »Bienen« zu bezeichnen[3]. Denn der Honig gab ja den Toten für kurze Zeit Bewußtsein und Leben. Und dann wurden endlich Milch und Honig Speise der Himmlischen[4]. Der Hestia spendet man vor dem Essen Honig, Milch und Brot (Sil. It. VII 184), der Bona Dea opferte man ursprünglich Milch und Honig (Macrob. I 12,23 ff.), der Hemithea zu Kastabos spendeten die vielen Gläubigen Melikraton statt des Weines (Diod. V 62) u. s. w. Die Priesterinnen der Demeter und Rhea heißen Melissen. Weil Milch und Honig aber — eben als Totenopfer — einen ausgesprochen hilastisch-apotropäisch-kathartischen Charakter trugen (so wie das Blut, der Wein und das Wasser auch), setzten sie sich schon früh als stereotype Lustramina in den einleitenden Reinigungs- und Weiheriten fest (im Mythus: ein Melisseus reinigt den Mörder Triopas, Diod. V 61)[5].

---

[1] Dann opferte man Honig allen Gottheiten uralten sepulchralen oder chthonischen Charakters: Hermes, Hekate, Erinyen (Kerberos), dem Dionysos, den Musen und Nymphen u. a. (s. Roscher, Nektar und Ambrosia 64 f.). Das Wort *Μειλίχιος* kann nicht aus *μέλι* abgeleitet werden.

[2] Vgl. jetzt E. Küster, RGVV XIII 2, 62 ff.

[3] Soph. bei Porphyr. antr. nymph. 18 f. Norden zu Verg. Aen. Buch VI S. 299.

[4] Vgl. Roscher, Ambrosia und Nektar 28 ff., 60 f. Usener a. O. 400. Gruppe a. O. 908. Bei Wünsch, Def. tab. p. XVIII (Audollent Nr. 28, Z. 38) führt Sarapis (mit Zeus, Helios und Mithra) den Beinamen *μελιοῦχος, Μελικέρτα, μελιγενέτωρ*; über Maassens Vermutung (Griechen u. Semit. auf dem Isthmus von Korinth 23 ff.) vgl. Gruppe, Die mythol. Liter. 1898-1905, S. 63.

[5] Gerade den umgekehrten Weg ging Usener in seiner Abh. »Milch und Honig«, indem er seinen Ausgangspunkt im Honig als Götterspeise suchte: das Kind würde zu einem höheren Leben, der Tote zum Elysium geweiht. Die Heiligkeit des Honigs ist aber der Endpunkt der Entwicklung, was schon die Analogie zwischen dem Honig und den anderen rituellen Flüssigkeiten offenbar dartut (s. u. S. 107).

Dies wird noch deutlicher werden, wenn wir die kultische Verwendung des Wassers, dessen rituelle Besonderheiten wir soeben betrachtet haben, im ganzen übersehen. Wir nehmen unseren Ausgangspunkt im Totenkultus, und betrachten zuerst die mannigfaltigen Gebräuche, die sich an das reine Wasser knüpfen. Die Dämonen wie die Totenseelen lieben sowohl reines wie unreines Wasser und, wenn auch das unreine Wasser ganz besonders den bösen Dämonen gebührt und das reine Wasser die gewöhnlichen Totenseelen befriedigt, haben doch beide im Kultus einen breiten Platz sich errungen.

Reines Wasser.

Überall tritt die Vorstellung hervor, daß die Toten dursten: in den altbabylonischen Gräbern finden sich stets der Wasserkrug und der zugehörige Becher, die jährlichen Wasserlibationen am Todestage waren das wichtigste Element im Manenkult, besondere künstliche Vorrichtungen dienten denselben[1]. In Altindien wurden die in den Grabhügel eingegrabenen Opfergruben mit Wasser und Milch gefüllt[2]; in Ägypten sind Wasserspenden im Totenkult herkömmlich[3], bei den Griechen wurden oft in die Sarkophage am Kopfende Röhren eingelassen, welche den Toten das Wasser unmittelbar zuführten, ja selbst an Aschenurnen findet man dieselbe Vorrichtung wieder[4], und in den Tonsarkophagen aus der Nähe von Abusir sieht man aus der Stellung des Toten, daß er oft ein Trinkgefäß zum Munde geführt hat. Das Schlimmste, das Prop. IV 5,2 einer Kupplerin wünschen kann, ist ein mit Dornengestrüpp bewachsenes Grab, *et tua, quod non vis, sentiat umbra sitim*[5]. Natürlich handelt es sich auch um andere Flüssigkeiten als Wasser, dies gehört aber zum einfachsten und ursprünglichsten Bestand der Totenspenden. Dies ist ja schon an sich ganz natürlich, es geht aber auch aus einer Betrachtung der literarischen Zeugnisse hervor[6].

In der ältesten literarischen Erwähnung der hier in Rede stehenden Totenspenden, Od. XI 26 ff., gießt Odysseus Honig mit Milch, dann Wein,

---

[1] Jastrow, Rel. of Babylonia 599; ders., Hölle und Paradies bei den Bab. 11,13.

[2] Oldenberg, Rel. des Veda 583.

[3] Vgl. auch W. Otto, Priester u. Tempel I 98.

[4] Th. Schreiber, Die Nekropole von Kom-esch-Schukafa II 219 mit weiteren Literaturangaben; aus Pompeji bei Mau 419; Alb. Müller, N. Jahrb. 1905, 183 ff. (über jonische Gräber im alten Phanagora s. Helbig, S.-Ber. Ak. München 1900, 245 f.). Ähnliche Vorrichtungen im Manenkult der Römer, s. Abb. CIL VI 29877.

[5] Vgl. Plut. aq. an ign. c. 2 (von den ἀλίβαντες).

[6] Vgl. Stengel, Opferbr. 36 f.

endlich Wasser aus. In Aisch. Pers. 612 nennt die Königsmutter an dritter Stelle Wasser: Wein, Honig, Wasser, Milch ist die Reihenfolge der Grabesspenden für Dareios, wenn man die Stelle wörtlich nimmt. In Eur. Iph. Taur. 159 ff. finden wir als Spenden für den totgeglaubten Orestes, die in der Ferne von der Schwester ausgegossen werden: Wasser, Milch, Wein, Honig[1]. Ebenso werden wir in Eur. Or. 115 die Totenspenden für Klytaimestra als Wasser und Honig (*μελίκρατα*), Milch, Wein verstehen (Wein, Honig und Milch, Lact. Plac. zu Stat. Theb. IV 607). Bei Luk. nekyom. 7 erwähnt Menippos: Milch, Milikraton und *τὸ Χοάσπου ὕδωρ*. Unter den Anweisungen der Zauberpapyri finden wir zweimal Wasser an dritter und letzter Stelle erwähnt, Leydener Pap. J. 395 (Dieter. Abrax. 204,4): Milch, Wein und Wasser[2] (das Gefäß muß neu sein). Dann im Pap. Parthey II 286 f.: Wein, Honig, Milch und Regenwasser[3] (dagegen bleibt Val. Fl. I 730 f. unberücksichtigt). In die aber-

[1] *ᾧ τάσδε χοὰς / μέλλω κρατῆρά τε τὸν φθιμένων / ὑδραίνειν* u. s. w. Wecklein ad l. versteht es einfach als »ausgießen« und eliminiert dadurch die Wasserspende. Aber V. 54, wo es von derselben Sache gebraucht wird, wird jeder Leser es vom Wasser als gewöhnlichster Totenspende verstehen (zudem wird dies von Iphigenia selbst V. 58 als *χέρνιβες* der Opferhandlung gedeutet), und außerdem wird es hier (in Verbindung mit dem »Mischkrug der Toten«) sicherlich mit dem rituellen Beischmack, den der *ὕδρανός* der Eleusinien nahelegte (»der Wasserreiniger«), gebraucht worden sein. So reiche Totenspenden ohne Hinzufügen von Wasser wären auch ganz ohne Seitenstück. — Die Dreizahl der Spenden wird auch Soph. Ant. 430 hervorgehoben (*ἐκ..χαλκέας ἄρδην πρόχου / χοαῖς τρισπόνδοισι τὸν νέκυν στέφει*), Eur. I. T. 167 wird eine goldene Gießkanne als *λοιβὰ Ἅιδα* gebraucht.

[2] Zusammengemischt hat man es auch im wirklichen Leben den Landarbeitern als Trunk dargeboten, Geop. II 47,6: *ἄλλοι δὲ γάλακτος καὶ ὕδατος μίξαντες καὶ ἐπιχέαντες ὀλίγον οἴνου παρατραπέντος, πρὶν γὲ φαγεῖν διδόασι, καὶ τοῦτο ποιοῦσιν ἀπ' ἀρχῆς ἔαρος μέχρι τοῦ φθινοπώρου*. Eine Mischung von Wein und Milch kennt auch Clem. Al. paed. I 6,51 (S. 120,25 Stählin).

[3] Vgl. Wellhausen, Skizz. III 161: der Tote trinkt nach dem Glauben der Araber den Regen. Bei Eur. Hypsip. (Oxyrh. Pap. VI S. 41, v. Arnim S. 53 Z. 28) sagt Amphiaraos: *ὃ ντὸν λαβεῖν χρήζοιμ' ἂν ἐν κρωσσοῖς ὕδωρ / χέρνιβα θεοῖς, ἵν' ὅ[σιον] ὡς χρησαίμεθα· / στατῶν γὰρ ὑδάτων νάματ' οὐ διιπετῆ* (später wird von *ἁγνὰ ῥείματα* gesprochen). *Ζήνιον ὕδωρ* (vgl. *Διὸς ὄμβρος* u. dgl.) heißt das Regenwasser Pap. Par. 225 (die richtige Lesung der verzweifelten Stelle in der Tempelchronik der lindischen Athena, S. Ber. Ak. Kopenhagen 1912, 5, col. D. 60 ff. bleibt trotz aller Bemühungen der Gelehrten noch zu finden, vgl. Wünsch, Arch. f. Rel. XVI, 1913, 634, der *λουτροῖς* vorschlägt, aber man erwartet hier Tau oder Wind oder Sonnenstrahlen vielleicht eher

gläubische Medizin wurden diese Spenden ebenfalls aufgenommen, wenigstens hat man in Ägypten Milch, Honig und Wasser dem an Krankheiten der Magengrube Leidenden gekocht gegeben[1]. Ein altertümlicher chthonischer Kultus wie derjenige der Eumeniden hält am Alten fest, Oidipus spendet ihnen bei Soph. O. K. 469 ff. dreimal aus drei Eimern voll reinen Wassers, der letzte enthält noch Honig dazu[2]. Dagegen finden wir in der ältesten Kirche Zeugnisse dafür, daß diese uralten Spenden unter die Bestandteile der für die Täuflinge eingerichteten Eucharistie aufgenommen wurden[3]: nach dem Brote wurden dem Täuflinge Wasser, Milch mit Honig, Wein (mit Wasser vermischt) aus je drei Bechern gereicht, von jedem kostete er dreimal. Dieser Ritus des Meßopfers ist der letzte Ausläufer des antiken Ritus; er fängt mit reinem Wasser an und erreicht im Weintrinken den Gipfel. Das nächstliegende antike Vorbild (wohl irgend ein Mysterienritus, wie Usener meint) bleibt noch zu suchen. Aber man wird wohl kaum darüber im Zweifel sein können, daß der Usprung des ganzen Ritus im Totenkultus wurzelt, und daß die Ansicht, Milch und Honig seien von vornherein Götterspeise gewesen und deshalb den »im seligen Jenseits wohnenden« Toten dargereicht worden, die ganze Entwicklung auf den Kopf stellt. Dann müßte man auch glauben, daß schon den neugeborenen Kindern Honig als Götterspeise gegeben werde (wie Usener meint, a. O. S. 416). Aber der Honig ist ja ohne Zweifel, wie schon bemerkt wurde, auf eine Linie mit Wasser, Milch und Blut zu stellen und hat dieselbe Entwicklung wie diese Lustramina durchgemacht.

Aus den vorher angeführten Stellen dürfte es klar sein, daß das Ausgießen des Wassers den Hauptpunkt der ganzen Darbringung des Opfers bezeichnet: einst hat man das Wasser allein in dreimaligen Spenden aus-

als Regen). Die römischen Kinder wurden *sub grundo*, »unter dem Dachgesimse«, begraben (Marquardt III 121), wie die Christen die ungetauften Kinder unter der Dachtraufe der Kirche bestatten — ursprünglich Totentrank wurde dieser Regen der Taufe gleichgesetzt (Wuttke[3] § 762). Noch reiner als das gewöhnliche Regenwasser ist der Sonnenregen, den das Feuer der Sonne reinigt, Pap. Parthey I 287, Pap. Lond. CXXI 232 (von besonders göttlichem Charakter, deshalb als »Goldregen des Zeus« Heroenfrauen beschwängernd).

[1] W. Wreszinski, Lond. med. Pap. S. 77 (den Hinweis verdanke ich Herrn A. Fonahn).

[2] Die Perser haben für das »Wasser« und das »Feuer« ein Gemisch von Oel, Milch und Honig auf den Boden gegossen, Strab. XV 733 (Usener S. 404).

[3] Didascaliae frg. Veronensia ed. E. Hauler 111 ff. Usener a. O. hält Ägypten für die Wiege des Gebrauchs von Milch und Honig bei der Taufe.

gegossen[1], dann hat man das Wasser durch die dritte und letzte Stelle als den ältesten, wesentlichsten, den Abschluß bildenden Teil der erweiterten Spenden hervorgehoben[2]. Bei Soph. a. O. wird der letzte Eimer auch ganz ausgegossen[3] (nichts von den Totenspenden darf übrig bleiben). — Weniger genau zählt das Apollonorakel bei Euseb. hist. ev. IV 9,2 auf: Blut, dann Honig, Wasser, Wein, als Opfer für die Unterirdischen.

Den Totenseelen ist das ausgegossene Wasser folglich Labung und Erfrischung: *ψυχρὸν ὕδωρ* genießt der Durstende, CIG 6267,10 und Dieterich a. O. Der Gebrauch wird in Altgriechenland als herkömmlich und überall verbreitet anzusehen sein (Gesetz von Keos, Ziehen LS Nr. 93 *ὕδωρ ἐχχεῖν* bei der Bestattung). Auch jetzt noch wird in Griechenland den Toten täglich Wasser dargebracht, bis zum 40. Tage nach dem Tode[4]. Wasser als Totenspende war auch bei den Römern herkömmlich (Paul. Fest. 11 *arferia aqua, quae inferis libabatur, dicta a ferendo*[5]; Gloss. Lat. II 462,26 *adferial*: *ὕδωρ τὸ τοῖς νεκροῖς σπενδόμενον*). Das in christliche Gräber gesetzte »Weihwasser«[6] hat den ursprünglichen Trank der Toten ersetzt. Natürlich kann man oft im Zweifel sein, ob das den Toten dargebrachte Wasser in allen Fällen auch als Totentrank gemeint sei. Entschieden zu weit scheint mir indessen Samter, Geburt u. s. w. 85, zu gehen, wenn er überall im Ausgießen des Wassers ein Absperren der Totenseelen sieht[7]. In Deutschland schüttet man an vielen Orten einen Eimer Wasser hinter dem Leichenzug aus[8]; wenn man aber in Hannover um

---

1 Vgl. Theophrast bei Porphyr. de abst. II 20: *νηφάλια δ' ἐστὶν τὰ ὑδρόσπονδα*; Stengel, Opferbr. 37 und 180; Verf., Griech. Rel. u. Inschr. zu Kristiania, 18 und 20 f.

2 Vgl. über die dritte Stelle als die wichtigste auch Axel Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung, Z. f. deutsch. Alt. LII, 4 ff. Eustath. zur Odysseestelle sagt richtig vom dreimaligen Spenden: *οἷον τριττύν τινα ἢ τριττὸν κατὰ τὴν τῶν θνομένων ζώων*. Im Totenzauber bei Stat. Theb. IV 451 ff. gießt Teiresias neunmal Wein, Milch, Honig und Blut aus — zuletzt »so viel wie die Erde trinkt«, entweder den Rest oder Wasser.

3 Bei der Besprengung der Opfergegenstände muß der Adhvaryu in Altindien sämtliches Wasser verwenden, Schwab S. 56.

4 Lawson, Modern Greek Folklore 536.

5 Es folgt der weitere Zusatz: *sive vas vini quod sacris adhibebatur*, vgl. Gloss. Lat. IV 208,11 *arceria* und Thesaur. u. W.

6 Sartori, Speisung der Toten 13.

7 Auch Goldziher a. O. scheint mir diese Seite zu übertreiben.

8 Auch hinter dem toten Vieh, das aus dem Stalle herausgebracht wird (Thüringen, Wuttke[3] § 686 — »sonst fällt auch das übrige Vieh«).

das Jahr 1700 auf Kopf, Brust und Füße des Toten Bier goß und dem Toten »sein warm Bierstopf« nachwarf, dann ist das Bier freilich wenig geeignet, als Abwehrmittel zu dienen[1]. Wenn man ganz heißes Wasser hinter der Leiche zur Tür hinausgießt (Thüringen), sieht das echt apotropäisch aus und wird es wahrscheinlich auch sein. Aber auf Kreta und in Kappadokien wäscht man jetzt die Leiche auch mit heißem Wein, und das Wasser, das in dem Augenblicke ausgeschüttet wird, wo der Tote das Haus verläßt, gilt wenigstens dem jetzigen Griechen als eine Erfrischung[2]. Anderswo hat man freilich deutlich an ein Versperren des Weges für die Totengeister gedacht.

Das apotropäische Element bei diesem *rite de séparation* wird nicht im Wasser selbst[3], sondern eher im Ausschütten bestehen, das als ein Analogiezauber aufgefaßt werden darf. Einen treffenden Beleg für diese Ausdeutung glaube ich zu finden bei Joseph. ant. Jud. VIII 2,5, wo Elieser, der Dämonen austreibt, diese als Zeichen ihres Entweichens eine Schale voll Wasser (oder ein Gefäß mit Fußwasser, *ποδόνιπτρον*) umstürzen läßt[4]. — Zuweilen geht bei den erwähnten Gebräuchen das Wassergeschirr entzwei — dies betont noch schärfer die Trennung vom Leben. In Arkadien spricht man jetzt bei ähnlicher Gelegenheit den Wunsch aus: »Möge Gott ihm seine Sünde vergeben, damit sie uns nicht

---

1 Globus LXXXI 271. Bei den Esthen wurde eine Kanne Bier vor der Tür ausgegossen, bevor man die Leiche hinaustrug. Bei den Letten werden unter den Leichenwagen Speise und Trank gestellt, während man im Hause selbst noch einmal speist, Globus LXXXII 367 (Sartori, Speisg. der Toten 8); dies ist eine schlagende Parallele zu dem im 5. Jhd. v. Chr. auf Keos geübten Gebrauche, Ziehen LS Nr. 93: *μὴ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τὴν κλίνην*.

2 Wachsmuth, Das alte Gr. im neuen 119.

3 Das Wasser bildet freilich eine sehr ernste Hinderung des *augurium*, aber auch hier denkt man doch in erster Reihe an das fließende, immer bewegliche Wasser (Serv. Aen. IX 24 von den Auguren: si post acceptum augurium ad aquam venissent, inclinati aquas haurirent exinde et manibus et fusis precibus vota promitterent, ut visum perseveraret augurium quod aquae intercessu disrumpitur; vgl. zu XII 255). So sperren in der Unterwelt die Flüsse und Seen die Seelen von der Umgebung ab.

4 Vgl. den entweichenden bösen Geist, der bei Philostr. vit. Apoll. IV 20 aus Wut eine Statue umwirft. Es ist nicht wunderlich, im Heroenglauben als gesteigertem Seelenkultus denselben Zug wiederzufinden: Theagenes aus Thasos rächt sich an seinem Feind dadurch, daß seine Statue ihn zerschmettert, Paus. VI, 11,6, und der zürnende Kleomedes auf Astypalaia reißt die Säule um, die das Dach der Knabenschule trägt, Paus. VI 9,6 (vgl. die Legende von Simson).

erreiche«[1] — hier denkt man an den καθαρμός des Verstorbenen und der Lebenden zugleich. Dies kommt ja der antiken Auffassung ganz nahe, es ist dieselbe Anschauung, welche die attischen Greise aussprechen, wenn sie den Oidipus auffordern, den Erinyen zu opfern, Soph. O. K. 466: θοῦ νῦν καθαρμὸν τῶνδε δαιμόνων (Schol. ἱλάσκου). Das Wasser der Totenspenden bedeutet für den Verehrten das Leben, das Erhalten seiner ψυχή, daß sie rein und gut, nicht böse werde. Dies wird bei den alten Griechen besonders gelten, wo ein Philosoph wie Heraklit in den Dünsten des Wassers Seelen sah[2], wo das Wasser die Propheten und Prophetinnen begeistert[3], ja Göttinnen und Heroinnen beschwängert (vgl. die troischen Mädchen, die vor der Hochzeit an den Skamandros gehen und beten, »daß er ihre Mädchenschaft empfange«, Aischin. ep. X p. 680[4]; bei den Römern sind die Camenae möglicherweise zugleich Geburtsgöttinnen, jedenfalls die Egeria, wahrscheinlich die Carmenta)[5]. Die Spenden sind hier wirklich eine stets fließende »Quelle der Mnemosyne«, um einen in den orphischen Kreisen Unteritaliens bekannten Ausdruck vom seligen Leben jenseits zu gebrauchen[6].

[1] Globus LXV 55; Samter a. O. 88.

[2] Diels, Frtg. der Vorsokr.[1] fr. 12 ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται (»dünsten aus dem Feuchten hervor«), vgl. fr. 36.

[3] Vgl. Pythia (Höfer in Roschers Myth. Lex. u. Pythios S. 3381,54 ff.) zu Didymoi, Kolophon, Hysiai (Boiot.) und vgl. Dieterich, Mithraslit. 95 ff. Aristid. XVIII S. 413 Dind.: die Asklepiosquelle heilt Stumme, ὥσπερ οἱ τῶν ἀπορρήτων ὑδάτων πιόντες μαντικοὶ γιγνόμενοι. Wahrsagende Quellnymphen sind überall bekannt.

[4] Schol. Eur. Phoin. 347: εἰώθεσαν δὲ οἱ νυμφίοι τὸ παλαιὸν ἀπολούεσθαι ἐπὶ τοῖς ἐγχωρίοις ποταμοῖς καὶ περιρραίνεσθαι λαμβάνοντες ὕδωρ τῶν ποταμῶν καὶ πηγῶν, συμβολικῶς παιδοποιίαν εὐχόμενοι, ἐπεὶ ζωοποιὸν τὸ ὕδωρ καὶ γόνιμον. Heiliges Wasser macht im jetzigen griechischen Aberglauben Frauen und Felder fruchtbar, wenn man sie damit besprengt, Lawson a. O. 60 (Volo). Aphrodite spendet Regen und Tau (Gruppe, Gr. Myth. 1353,3). Die Vorstellung von dem alles befruchtenden Wasser war vor allem im nildurchströmten Ägypten lebendig, s. Plut. Is. et Os. 36 (s. u.).

[5] Wissowa, Rel. der Röm. 180 (Wasser berauscht in Makedonien und bei Cales, Val. Max. I 8,18). In Beziehung auf die Taufe (λουτρόν) kann Justin. Martyr apol. I 61 sagen ἐξ ὑγρᾶς γεγεννήμεθα. Mit gleichem Rechte darf Kyrill v. Jerus., der der vorhergehenden Oelung die Kraft der ἀποκάθαρσις zuschreibt, Katech. II 1 das Taufbecken mit dem Grabe Christi vergleichen, nach dreimaligem Untertauchen stehe man wieder auf τὴν τριήμερον τοῦ Χριστοῦ ἀνιττόμενοι ταφήν.

[6] Dagegen im Selenehymnus, Pap. Paris. 2534 Λήθης ἱερὸν ὕδωρ.

Die Spuren vom Ausgießen des Wassers als Opfergabe, d. h. Totenspende und Seelentrank, können wir noch deutlich bei den Griechen und Römern verfolgen. Ich sehe hier von solchen Fällen ab, wo das Wasser als Opfergabe durch den Charakter der angeflehten Gottheit begründet sein mag (wie im Kultus der Camenen, wo man mit Wasser und Milch opfert, Serv. ecl. VII 21, oder wenn Äneas, Wasser aus dem Tiber mit den Händen schöpfend, früh morgens zu der Flußgottheit und den laurentischen Nymphen betet, Verg. Aen. VIII 68)[1]. Dagegen wird man ein Opfer annehmen müssen, wenn die von Dido Aen. IV 512 herbeigerufene Zauberin die unterirdischen Mächte anruft und Wasser sprengt, das sie vorgibt vom Avernersee geholt zu haben: *sparserat et latices simulatos fontis Averni* (vgl. Hor. epod. 5,26. Prop. V 3,15). Dies Wasser hat freilich einen besonderen Charakter. Es wurde vielleicht nachts aus stillestehendem oder den Gräbern benachbartem Wasser geholt, oder es war irgendwelche Giftmischung oder eiskalt. Mit Wasser der Styx haben die Telchinen die Insel Rhodos unfruchtbar gemacht (Strab. XIV 653-4. Nonn. XIV 36 ff.), das Wasser der Styx tötet (Plin. XXXI 26)[2], löst alle Metalle, Glas und irdene Gefäße auf — aber nicht Pferdehufe, ebd. VIII 18 (vgl. auch die Sage vom Horn des Hyllos bei Ptol. Heph. 3)[3]. Es gehört den unreinen Dämonen und dem Tode (bei Schol. Theokr. II 11 reinigen die Kabiren Hera am acherusischen Sumpfe, vgl. u. über schmutziges Wasser zur rituellen Reinigung). Der Nebenfluß des Peneios, der Horkos (Titaresios), entstammt dem Styxflusse, Il. II 754, der Peneios trägt ihn eine

[1] Mit falscher Erklärung des Serv. ad V. 69. Vergil hebt hervor, daß es *rite* geschieht (Gesicht gegen Osten gewendet): *surgit et aetherii spectans orientia solis / lumina rite cavis undam de flumine palmis / sustinet ac tales effundit ad aethera voces.* — Anders ist Ov. f. IV 314 zu beurteilen (s. o.).

[2] Vgl. das Fluchwasser bei den Juden, Num. 5,17 ff., womit der Ehemann die Treue seiner Frau prüft: (da soll sie der Priester vor den Herrn stellen) und des heiligen Wassers nehmen in ein irden Gefäß und Staub vom Boden der Wohnung ins Wasser tun . . . und der Priester soll in seiner Hand bitter verflucht Wasser haben . . . (V. 22, der Fluch:) »so gehe nun das verfluchte Wasser in deinen Leib, daß dein Bauch schwelle und deine Hüfte schwinde!« Und das Weib soll sagen: Amen, Amen! (V. 23) Also soll der Priester diese Flüche auf einen Zettel schreiben und mit dem bittern Wasser abwaschen (V. 24) und soll dem Weibe von dem bittern, verfluchten Wasser zu trinken geben, daß es in sie gehe (vgl. griech. Zauberpapyri).

[3] Vgl. Lobeck, Aglaoph. 1191 f. Ausführliche Quellenangaben gibt Waser, Art. Styx in Roschers Myth. Lex Sp. 1574 ff. (er huldigt leider der Anschauung, daß das Styxwasser töte, weil es eiskalt dem erhitzten Trinker gefährlich sei).

Strecke »wie Oel« auf seinem Rücken, stöfst ihn dann aber wieder ab, um sich nicht mit dem verfluchten Wasser zu vermischen (Plin. IV 31)[1]. Solches Wasser eignet sich vorzüglich für den Zauber und die Totenopfer, im Pap. Mimaut Nr. 2391, 225 f. werden erwähnt: *ἐπιθύματα δάφνης καὶ Στυγὸς ἀδμήτους πηγὰς καὶ οἴδματα πόντου*[2]. Die Sage von Achilleus berichtet, dafs ein Bad im Styxflusse unverwundbar macht, und noch jetzt sagt man, dafs ein Trunk von dem Wasser den Trinker unsterblich mache.

Nach der Bemerkung bei Plin. n. h. XXVIII 104 besprengt man mit Hyänenblut und Polenta zusammen die Türpfosten, damit nicht die Magier Unheil anrichten, indem sie die Götter zur Unterredung hervorzaubern, »sive lucernis sive pelvi, *sive aqua* sive pila sive quo alio genere temptetur« (vgl. XXX 14). Nach Prop. V 1, 106 locken die Wasserspenden der Magier die Schatten der Verstorbenen hervor[3]. Ein altes Wasseropfer wird der abergläubische Gebrauch sein, ein Speisezimmer mit Wasser, worin Verbene gelegen hat, zu besprengen, »damit die Gäste fröhlicher werden«[4]. Die Gäste waren ursprünglich die Seelen. Als altes Seelenopfer fasse ich auch den altgriechischen Aberglauben auf, wovon Suid. s. *οἰωνιστική* berichtet: Wasser während der Reise zu verschütten, bedeutet Gutes (Wein zu verschütten Reichtum — Öl dagegen Armut): die Seelen wurden ja durch Wasser(Wein)-Spenden günstig gestimmt[5]. Den meisten wird wohl ebenfalls der abergläubische Gebrauch ganz einfach und verständlich scheinen, Wasser unter den Tisch zu giefsen, wenn einer der Gäste das Wort »Feuersbrunst« erwähnt[6]: bei den Volcanalia

---

1 In der Od. X 514 ist Kokytos ein Arm der Styx.

2 Fahz, Arch. f. Rel. XV 412.

3 *Umbrave quae magicis mortua prodit aquis.* Rothstein z. St. denkt freilich an Flüsse oder Seen als Eingänge in die Unterwelt.

4 Plin. n. h. XXV 107. Vgl. Cassiod. hist. trip. bei Migne 69, 1053 b über die aspersio beim zweiten Tisch: *cum puer epulas sollemniter aspersisset, . . . fugit.*

5 Vgl. auch Lawson a. O. 328 ff.

6 Plin. n. h. XXVIII 5,4. Bei Petron. sat. 74, wo der Hahn kräht, und deshalb Wein unter den Tisch gegossen und die Lampe damit besprengt wird, ist der Zusammenhang mit dem Totenkult deutlich: *aut incendium oportet fiat aut aliquis in vicinia animam abiciet.* — Im hohen Götterkultus finden wir Wasser mit Feuer zusammen im ägyptischen Sarapiskult, Porph. de abst. II 9 S. 242 N. *ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνωδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὑπηνίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν.*

opferte man ja den Quellennymphen. Trotzdem wird auch hier das Wasser ursprünglich Seelentrank sein, wie die vom Tisch abgefallenen Brosamen Seelenspeise waren. Daß der Gebrauch an diese spezielle Veranlassung anknüpfte, lag ja ganz nahe.

Sonst gibt es nicht viele Andeutungen, daß das Wasser als Opfergabe sich im höheren Kultus einen Platz erobert hat. Es war doch eine zu einfache Opfergabe. Nach Anthol. Pal. VI 42 opfert man dem Pan Feigen, Äpfel und Wasser. Der Zusammenhang mit dem Totenkultus ist im Kultus des Sosipolis zu Elis noch ganz deutlich: die alte, keusche Priesterin bringt dem Gotte »Badewasser« (λουτρά) und Honigkuchen (außerdem allerlei Räucherwerk): ἐπισπένδειν οὐ νομίζουσιν οἶνον. Die attische Trauerfeier der Hydrophoria, die zum Gedächtnis der in der deukalionischen Flut Ertrunkenen abgehalten wurde, hat sich wahrscheinlich um den Erdspalt konzentriert, durch welchen einst der Rest der Überschwemmung ablief (Paus. I 18,7 f., Strab. IX 425). Ebenda, beim Olympieion, befand sich auch das Grab des Deukalion. Vermutlich hat man dort, wie die Benennung des Festes andeutet, regelmäßig den Toten Wasseropfer dargebracht und in den Erdschlund gegossen, ja alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß man eben infolge dieses Wasseropfers die Spuren der deukalionischen Flut hier hat nachweisen wollen. Die Tatsache, daß man alljährlich in den Spalt Honigkuchen warf, stimmt aufs beste mit der eben erwähnten Parallele überein, die uns der Kultus des elischen Sosipolis bietet. Hervorzuheben ist ganz besonders die Lage der athenischen Hydrophorien im Festkalender der Stadt, der Monat Anthesterion war ja für solch ein Seelenfest besonders geeignet. Die Hydrophorien der Insel Aigina[1] haben vielleicht einen ähnlichen Charakter gehabt, sie wurden hier dem Apollon Delphinios geweiht (eine Hydrophore der Artemis Pythie erwähnt die Inschrift, Ausgrab. Milet, H. III 409). Den ἀμφορίτης ἀγών ebenda (Apoll. Rh. IV 1764 ff. u. a.) hat man schon öfters mit diesen Hydrophorien der Insel gleichgestellt — der rasche Lauf wenigstens paßt für ein Seelenfest ganz gut. — Wasseropfer kamen auch bei den Juden vor. 1. Sam. 7,6 lesen wir von Samuel, daß er für die Israeliten, die der Vielgötterei ergeben waren, betete: sie versammelten sich, schöpften Wasser und »gossen es vor dem Gesichte Jehovas aus«, und sie fasteten denselben Tag; 2. Sam. 23,16 gießt David das Wasser vom Brunnen Betlehems aus — dem Herrn zu Ehren[2]. Im Isiskultus finden wir ebenfalls (Apul. met. XI

[1] Schol. Pind. P. VIII 88, Nem. V 81, vgl. Usener, Sintfluthsagen 148. Nilsson, Gr. Feste 172 f. — Über das attische Fest s. Stengel, Opferbr. 37. Nilsson, De Dionys. Attic. 138.

[2] Über Wasserlibationen bei den Semiten, vgl. Robertson Smith 174.

20), daß der Priester auf den verschiedenen Altären früh morgens opfert und Wasserspenden unter Gebet ausgießt. Als Opferspende wurde beim Unterricht im Veda für jedes Lied Wasser in eine Grube gegossen [1].

Es mögen hier gleich noch andere Seiten der kultischen und abergläubischen Verwendung des Wassers besprochen werden, die mit dem Totenkultus und der Bedeutung des Wassers für die Totenseelen in Verbindung stehen.

Das Wasser dient als Aufenthaltsort der Totenseelen (Achill. Tat. V 16 *λέγουσι δὲ τὰς ἐν ὕδατι ψυχὰς ἀνῃρημένας μηδὲ εἰς Ἅιδου καταβαίνειν ὅλως, ἀλλ' αὐτοῦ περὶ τὸ ὕδωρ ἔχειν τὴν πλάνην*). Und wie viele Wassergottheiten sind nicht ertrunken! Wir denken an die Sagen von Ino und Melikertes, an Myrtilos und Ikaros. Quellen- und Flußgötter ebenso: Linos, Hylas, Narkissos, Salmakis, Diktys, Maneros, und wir mögen zugleich den nach dem Tode vergötterten Antinous hinzufügen (sowohl Osiris wie der Apis-Stier wurden ertränkt [2]). Nach Stat. Theb. IX 315 ff. tötet Hippomedon den Sohn der Ismenis, Kranaios, im Flusse seiner Mutter, und Äneas soll im Flusse Numicius ertrunken sein. Kanopos, der Steuermann des Menelaos, wurde zu Kanopos als mächtiger Wassergott, »mächtiger als das Feuer« gedacht und als durchlöcherter Wasserkrug dargestellt (Suid. II p. 239, Rufin. eccl. hist. II 26). — Nach Herod. durfte in Ägypten niemand, die Nilpriester allein ausgenommen, die Leiche eines Ertrunkenen anrühren, und das Leichenbegängnis wurde glänzend ausgestattet, »weil — nach Murray a. O. 135 — der Ertrunkene jetzt die verkörperte Gottheit der Fruchtbarkeit (Osiris-Nil) darstellte«. Nach allgemeiner ägyptischer Vorstellung wurde jeder, der im Nil ertrank, zu einem Gott, und in den daselbst gefundenen griechischen Zauberpapyri wird das Ertränken eines Opfertieres mit *ἐκθεοῦν* (*ἀποθεοῦν*) bezeichnet [3]. Schon oben sahen wir, daß das Wasser den Menschen bis zur Göttlichkeit reinigen kann (S. 12 f.), und in Ägypten spielen die Vorstellungen vom göttlichen Flusse und Osiris herein (alles, was naß ist, nennen die Ägyptier Ausfluß des Osiris, Plut. Os. et Is. 36,1; Osiris selbst ist das Wasser, im goldenen Gefäß der heiligen Kiste enthalten, ebd. 39,5).

Aber sonst hat man die Sache so aufgefaßt, daß der Ertrunkene nunmehr des göttlichen Charakters des Flusses oder des Meeres, in welchem er ertrank, teilhaftig wurde. Die Sache scheint vielmehr ursprünglich so zu liegen, daß das ewig lebende und sich bewegende Wasser des Meeres oder des Flusses sich den Menschen vornehmlich als Aufenthaltsort der Ertrun-

[1] Oldenberg a. O. 339.

[2] Vgl. Murray, Z. f. ägypt. Sprache 1914, 134.

[3] Vgl. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen 213.

kenen darstellte. Und für den göttlichen Charakter desselben wurden sowohl die besonderen Eigenschaften der *βιαιοθάνατοι* wie seine eigene Bedeutung für die Erneuerung und das Erhalten alles Lebens entscheidend. Um das nach immer neuem Leben haschende Meer (Fluß) zu befriedigen und zugleich die Gemeinde zu schützen, hat man Menschen immer aufs neue geopfert: die Ägyptier opferten z. B. dem Nil ein Mädchen, dem Tiber hat man Männer geopfert, die Franken haben bei jedem Flußübergange auf ihren Feldzügen Weiber und Kinder geopfert, die alten Griechen haben ebenfalls dem Meere Menschen geopfert [1]. Fische, Delphine und Wasservögel dachten sie sich ohne Schwierigkeit als Erscheinungen der Toten. Auch das Wasser des Himmels haben die Alten sich mit Totenseelen erfüllt gedacht, Serv. Aen. III 63: *alii manes nocturnos esse eius spatii quod inter caelum terramque est, et ideo umoris qui noctu cadit potestatem habere.* Droben im Himmel bekommt der Regen die Eigenschaften, welche das pflanzliche Leben erwecken (Plin. XXXI 3 *in caelum migrare aquas animamque etiam herbis vitalem inde deferre*).

Diese Auffassung des Wassers mag uns zugleich seine Verwendung in der Mantik erklären. Es war ja selbst des Lebens und der Seelen voll und teilte die Eigenschaften der wahrsagenden Totenseelen [2]. Eine ausführliche Beschreibung der Lekanomantie gibt uns Pap. Par. 154 ff., wo wir zugleich von den verschiedenen Qualitäten und Verwendungen des Wassers hören (»Lekanomantie des Nephotes«). Man stellt das Gefäß auf seine Knie — das Gefäß mag ein bronzenes Gefäß, eine Lekane oder irgendeine Schale sein — und gießt Wasser hinein: Regenwasser für die himmlischen Götter, Meerwasser für die *ἐπίγειοι*, Flußwasser für Osiris und Serapis, Quellwasser für die Toten (wie in den Spenden herkömmlich); darauf gießt man Öl von grünen (noch unreifen) Oliven hinein, beugt sich über das Gefäß, sagt den Zauberspruch auf und ruft den Gott an, den man auszufragen wünscht [3]. In demselben Pap. Z. 3250 wird beim Philo-

[1] Vgl. Phot. 425,3 *περίψημα· κατάμαγμα. ἢ ὑπὸ τὰ ἴχνη ἢ ἀπολύτρωσις. οὕτως ἐπέλεγον τῷ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβαλλομένῳ τῇ θαλάσσῃ νεανίᾳ ἐπὶ ἀπαλλαγῇ τῶν συνεχόντων κακῶν· »περίψημα ἡμῶν γενοῦ«. ἤτοι σωτηρία καὶ ἀπολύτρωσις· καὶ οὕτως ἐνέβαλλον ὡσανεὶ τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτίννυντες* (vgl. Hes. s. *περικατάμαγμα*). Darüber möchte man gern mehr wissen.

[2] Nach der Meinung Jastrows, a. O. II 753, vertritt in der Wahrsagung das Wasser vielmehr die Gottheit — aber das ist sicherlich sekundär.

[3] Als Einleitung ist es geboten, daß man sich, wie ein Toter gekleidet, um die Mittagszeit aufs Dach hinlege, eine schwarze Binde um die Augen lege und einen schwarzen Epheukranz aufs Haupt setze, und dann den Typhon anrufe.

manteion der Aphrodite reines Flußwasser und Öl vorgeschrieben (hier wird eine weiße Schale erfordert [1]).

Im heutigen Griechenland verwendet man »unbesprochenes Wasser« (*ἀμίλητο νερό*) und das Weiße im Ei (vgl. Orpheus' *ῥοσκοπικά*) zur Wahrsagung — kein Wort darf man während des Herantragens laut werden lassen [2]. Im Altertum hat man auch das Wasser, in welchem man die Eingeweide der Opfertiere abspülte, zum Wahrsagen benutzt, vgl. Alb. Magnus, Specul. astron. c. 17: *hydromantia in extis animalium abluendis inspiciendisque fibris.*

Das Quellwasser entscheidet im alten Griechenland zuweilen über die Keuschheit der Jungfrauen, vgl. Achill. Tat. VIII 12,8 über die Geschichte von der Rhodopis, der Jagdgenossin der Artemis, die wegen der Vernachlässigung ihres Keuschheitsgelübdes in eine Quelle verwandelt wurde (*ἡ Ἄρτεμις εἰς ὕδωρ λύει τὴν κόρην ἔνθα τὴν παρθενίαν ἔλυσε*, nl. in der Höhle). Die Quelle ist klein, reicht nur bis zum Knie. Die Jungfrau, deren Keuschheit angezweifelt wird, wäscht sich in der Quelle ab, schreibt dann den Eid auf und bindet sich ihn um den Hals: wenn sie Wahres geschworen hat, bleibt das Wasser ruhig, im entgegengesetzten Falle braust es auf bis zum Halse der Jungfrau und überströmt das Geschriebene [3]. — Der Aphrodite von Aphaka gehörte ein See, wo die Gaben, wenn genehm, auf den Grund sanken oder, im entgegengesetzten Falle,

---

[1] Ich möchte hier die Vermutung aussprechen, daß das griechische Wort *λεκάνη*, das sich aus dem Griechischen nur schwer erklären läßt und außerdem die Nebenform *λακάνη* bietet (eine »Allegroform«, wie man sie gewöhnlich erklärt), dasselbe Wort wie ass. *lakhanu* ist, und daß sowohl die Lekanomantie wie das Wort (Gefäß) aus Babylon herstammen. Im Vergleich mit der verfeinerten, ins Unendliche spezialisierten Öl- und Wasserwahrsagung der alten Babylonier (Jastrow a. O. II 2, 755 ff.) scheint die griechische Hydromantie ganz einfach.

[2] Lawson a. O. 331 (man gießt auch geschmolzenes Blei auf eine Fläche aus).

[3] Eine ähnliche Keuschheitsprobe schildert Eust. phil. VIII 7,2 (vgl. XI 17,5). In Artykomis befindet sich ein hochheiliges Artemisheiligtum, darin eine goldene Statue der bogentragenden Göttin, zu deren Füßen reichlich strömende Quellen. Man wirft die lorbeerbekränzte Jungfrau hinein, und wenn das Mädchen wirklich Jungfrau ist, *τὸ τόξον Ἄρτεμις οὐ τείνει, τὸ ὕδωρ ἠρεμεῖ καὶ ἡ παρθένος κούφως τοῖς ὕδασι φέρεται, τῷ τῆς δάφνης στεφάνῳ κατακεκοσμημένη τὴν κεφαλήν.* Wenn sie aber nicht Jungfrau ist, richtet Artemis ihren Bogen gegen sie, das Wasser überströmt sie völlig und entführt ihr den Kranz (im XI 18,1 wird Hysmine nach gut bestandener Probe mit dem Siegeskranz bekränzt).

auf der Oberfläche blieben (Zosimus I 58)[1]. Mancher wird wohl diese Eigenschaften des Wassers aus dem göttlichen Charakter erklären, der dem fließenden Wasser oder Meerwasser von vornherein eigentümlich ist[2]. Aber auch hier scheint es natürlicher, den Ausgangspunkt in den das Wasser belebenden und daselbst wohnenden Seelen zu suchen.

Anderseits dient das Wasser den Toten als Badewasser, ja die Toten bedürfen des Badens noch mehr als die Lebenden. Schon bei den alten Babyloniern dachte man sich, daß die vom Zauberer angerufenen Götter sich reinigten, indem er ihnen Wasser zur Begießung der Hände darreichte[3]. Je mehr die Vorstellung von der Erdentiefe, vom Hades, als schmutzigem Aufenthaltsort der Verstorbenen bei den Griechen hervortritt — schmutzig ist auch Charon, Verg. Aen. VI 298 —, desto mehr bedarf die Totenseele der Reinigung, eines *λουτρόν*. Eine weitere Veranlassung zu der Vorstellung von badenden Totenseelen mag auch darin gelegen haben, daß man allen Schmutz und alles Waschwasser sich als von ihnen bewohnt und ihnen gehörig dachte (s. u.). Die Toten selbst teilen sich in diejenigen, die im Schlamm stecken bleiben, und diejenigen, die sich in der reinen Luft des Elysiums aufhalten. Bei Soph. El. 82 ff. heißt es von der Totenspende, die Orestes dem Vater darbringen wird: *πατρὸς χέοντες λουτρά*[4], ebenso Elektra selbst V. 431 *λουτρὰ προσφέρειν πατρί*[5]. Die auf den Gräbern der Toten stehenden Wassergefäße, aus welchen man die Gräber besprengte (Ad. Wilhelm, Beitr. 14), hießen *λουτήρια* (*λουτροφόροι*). Ihr Name wenigstens besagt, daß sie zum Baden der Toten dienten, nicht zu ihrer Labung (daß sie besonders bei den Unverheirateten Verwendung fanden, ist natürlich, weil der Kultus der vorzeitig Gestorbenen, der *ἄωροι* wie der *βιαιοθάνατοι* — besonders konservativ ist[6]).

---

1 Vgl. Robertson Smith a. O. 138 ff. Ähnliches erzählt vom Schwurwasser am Palikensee Steph. Byz. s. *Παλίκη*: *ἔστι δὲ καὶ ὅρκος ἅγιος αὐτόθι· οσα γὰρ ὀμνύει τις εἰς πινάκιον γράψας, βάλλει εἰς τὸ ὕδωρ· ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει, ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινάκιον ἀφανίζεται, αὐτὸς δὲ πίμπραται* (vgl. Petron. c. 137, p. 105 Büch., wo Oenothea Haselnüsse in den Wein wirft unter Hersagung von Zauberformeln und aus dem Versinken oder Schwimmen der Nüsse wahrsagt).

2 Jevons, Introd. 229.

3 Jastrow, Rel. Bab. und Assyr. II 200.

4 Der Schol. versteht es unrichtig als *καθάρσια τοῦ μιάσματος*, nl. des an Klytaimestra und Aigisthos zu begehenden Mordes.

5 Vgl. V. 157: *λουτρὰ πανύσταθ' ὑδρανάμενον χροΐ*, Eur. Phoen. 1661: *νεκρῷ λουτρὰ περιβαλεῖν*.

6 Verfehlt scheint mir deshalb die Erklärung Frazers zu Paus. V 389.

Man sieht diese Wassergefäße öfters auf Vasenbildern: Cat. Brit. Mus. F 490 steht je eine Vase (wohl mit Wasser versehen) auf jeder der drei Grabstelen; ebd. F 331 (Ruveser Amphora mit Darstellung des Totenkultus) sieht man oberhalb des Altars eine Hydria, zu deren Bekränzung sich eine Frau nähert[1]; auf dem apulischen Krater ebd. F 283 steht im Heroon ein Jüngling, der nach unten sieht und die linke Hand in ein auf einer kleinen Säule stehendes Waschbecken taucht[2]. Auf den apulischen Grabdenkmälern finden wir überhaupt solche Wassergefäße als Grabaufsätze auf Grabhügeln, Grabaltären, Grabpfeilern, ja im Naiskos über dem Toten — nach dem Vorgange Attikas und des griechischen Kleinasiens[3]. Wie sich übrigens die Vorstellungen vom Spenden und Baden kreuzen, geht aus dem altindischen Gebrauche hervor: die Feuerstätte des Toten wurde hier mit Wasser und Milch besprengt (d. h. eine Opfergabe, dem Toten gespendet); auch in der Nacht nach der Verbrennung stellte man Wasser und Milch dem Toten hin, jetzt aber mit den Worten: »Verstorbener, hier bade«[4]. Bei den Römern (und nicht allein in ihren gelehrten Kreisen) war man über das *adferial* in ähnlicher Ungewißheit), wie aus Gloss. Lat. II 564,48 hervorgeht, *adferial, aqua qua mortuus lavatur*, während ebd. II 462,26 die ursprüngliche Bedeutung richtig griechisch gegeben wird[5]. Umgekehrt wirkt natürlich Wasser aus Thessalien, der Heimat der Zauberinnen (*Haemonia aqua*): dies verzaubert die damit gewaschenen Menschen und bringt ihnen Krankheit (Ov. am. I 14,40).

---

[1] Vgl. die Bekränzung der drei Wassereimer mit Wolle beim Erinyenopfer, Soph. O. K. 475.

[2] Die ganze Vorstellung geht auf das unterirdische Herrscherpaar über: auf F 332 steht zu seinen beiden Seiten je ein großes Waschbecken auf hohem Fuß (hier sind übrigens alle Gegenstände direkt dem Totenkultus entlehnt, sowohl Bälle wie Spiegel, Schwert wie Räucheraltar; Hades und Persephone selbst sitzen da wie die Heroen auf den altspartanischen Totenreliefs). Vgl. übrigens Verf., Hermes u. die Toten 43.

[3] Pagenstecher, Unterital. Grabdenkmäler 41 u. ö.

[4] Dieselbe Schwankung der Vorstellungen begegnet uns z. B. in Deutschland: das am Ostermorgen geschöpfte Wasser sprengt man in die Stube (»gegen Ungeziefer«), man wäscht und badet sich darin, ja man trinkt es auch (gegen alle Krankheiten), Wuttke[3] § 83.

[5] S. o. S. 108. Zu *adferial* II 564,48 konjiziert Loewe ganz unnötig *aqua quae mortuis libatur* (die Konjektur wird vom Verf. des Thesaurusartikels gutgeheißen!).

Schmutziges Wasser.

Dann aber — und damit kommen wir endlich auf den in Rede stehenden Opferritus zurück — halten sich die Totenseelen gern im schmutzigen Wasser auf, das sie, sei es noch so rein, durch ihr Anrühren sofort beflecken. Hier haben wir die nächste Veranlassung zum Ausgießen der *χέρνιψ*. Das Wasser reinigt die Hände vom Schmutz, und dasselbe Wasser labt, zum Boden fließend, die durstenden Dämonen, die am Erdboden haften: es neutralisiert ihren bösen Einfluß, vernichtet ihren Widerwillen, es »bindet die Seelchen fest«, um einen Ausdruck aus dem Seelenkultus primitiver Völker zu gebrauchen. Der Schmutz ist *tabu*, besitzt eine Kraft, welche die Lebenden fürchten — umgekehrt wird er von den Dämonen geliebt: je mehr die Lebenden sich davon entfernen, desto eifriger haschen die unbekannten zahllosen Seelchen danach und halten sich darin auf. »Schmutzige Seelen« sind dem Platon = sündige Seelen, Phaidr. 614 d ff. Schmutz und Finsternis sind für diese Dämonen gleich eigentümlich, Aristid. or. Eleus. p. 259 Jebb: *οὐκ ἐν σκότῳ τε καὶ βορβόρῳ κεισομένους, ἃ δὴ τοῖς ἀμυήτους ἀναμένει.* Bekannt ist die griechische Auffassung und Anwendung des »Waschwassers«, *ἀπόνιμμα* (*ἀπόνιπτρον*)[1]: es wurde im Seelenkult in eine Grube westlich vom Grabmale gegossen, indem man dabei gegen Westen, die Himmelsgegend der Toten, blickte, und es fand in der Reinigung Schutzflehender Verwendung[2]. Eigentlich heißt es an erster Stelle, daß *ἀπόνιμμα* und Myrrhenöl gesondert dem Toten zu Ehren ausgegossen wurden, gerade wie sie sonst den Gästen gesondert dargereicht wurden (vgl. Athen. a. O. S. 391,1 und

---

[1] Artemid. IV 41: *τὸ ἀπόνιμμα ἄτοπον καὶ ἄχρηστον εἰς τὸ λοιπόν.* Eust. Od. p. 1867,25 vom *ἀπόνιμμα: τὸ μετὰ τὴν κάθαρσιν κατα-πεσὸν ὑγρόν.* Vgl. Pollux VII 40, Phryn. ecl. p. 193.

[2] Athen. IX 410 nach Kleidemos: *ὄρυξαι βόθυνον πρὸς ἑσπέραν τοῦ σήματος. ἔπειτα παρὰ τὸν βόθυνον πρὸς ἑσπέραν βλέπε, ὕδωρ κατάχεε λέγων τάδε· ὑμῖν ἀπόνιμμα οἷς χρὴ καὶ οἷς θέμις. ἔπειτα αὖθις μύρον κατάχεε.* Dann berichtet er nach Dorotheos von den Reinigungen der Eupatriden, welche sie mit den Schutzflehenden vornahmen: *ἔπειτα ἀπονιψάμενος αὐτὸς καὶ οἱ ἄλλοι οἱ συπλαγχνεύοντες ὕδωρ λαβὼν κάθαιρε, ἀπόνιζε τὸ αἷμα τοῦ καθαιρομένου καὶ μετὰ τὸ ἀπόνιμμα ἀνακινήσας εἰς ταὐτὸ ἔγχεε* (dies ist wohl so zu verstehen, daß der Eupatride und die *συσπλαγχνεύοντες* zuerst ihre Hände reinigen und dies Waschwasser ausgießen, darauf wäscht der Eupatride das Blut des Schuldigen ab und gießt dies blutvermischte Waschwasser hoch von oben herab, *ἀνακινήσας*, dem früheren *ἀπόνιμμα* hinzu).

393,5 Kaibel); dies kann aber nicht bedeuten, daß der Tote sich damit die Hände wasche, denn *ἀπόνιμμα* ist ja das von Händen (und Füßen) fließende Wasser [1]. Allerdings scheint hier, in diesem so altertümlich aussehenden Ritual, eine Umdeutung des Ursprünglichen vorzuliegen: statt das Waschwasser der Lebenden in die Opfergrube zu gießen, hat man den Toten selbst sich die Hände in reinem Wasser waschend gedacht — eine Kreuzung der Ideen, die naheliegt und schon oben besprochen wurde (die vom Ritual vorgeschriebenen Zeremonien haben sich verändert, während die Worte das Ursprüngliche bewahren).

Das Waschwasser ist, wie gesagt, als Geisternahrung auf dieselbe Linie wie aller Unrat [2] zu stellen: dieser wurde auf die Dreiwege hinausgebracht, als Futter der Geister und weil die Geister schon darin hausten [3]. Das Brot, das zum Abwischen der Hände diente (*ἀπομαγδαλία*, vgl. *μᾶγμα*, von *μάττειν*, gehört unter die *λύματα* nach Kallim. in Cer. 115), warf man in Sparta den Hunden vor, in Phigaleia nahm man es mit *ἕνεκα τῶν ἐν ταῖς ἀμφόδοις γινομένων νυκτερινῶν φόβων* — man warf es auf Kreuzwegen den Schreckgestalten hin (Athen. IV 149 d, vgl. IX 409 d). Die Eier und die Ferkelchen der Peristiarchen wurden ebenfalls auf die Kreuzwege geworfen, desgleichen die *ὀξυθύμια* (*Ἑκαταῖα*). Mit einem Stück Kamelmist wirft die arabische Frau ihre Unreinigkeit fort [4]. Bei den alten Babyloniern und Assyriern wird das Reinigungswasser auf den Kreuzweg hingegossen, wo die Erde Wasser und Verzauberung trinkt (ein Vorübergehender wird davon angesteckt, Fossey a. O. 83). In Altindien muß ein keuscher Mann eine an der Schwindsucht leidende Frau mit Ballen von frischem Lotos Glied für Glied abreiben, nachher diese nach Westen werfen (Hillebrandt, Rituallit. 182). — Wie vorsichtig man mit dem gebrauchten Taufwasser verfuhr, sieht man aus Kroll, Arch. f. Rel. VIII Beih. 44; im Mailänder Ritual des »Ambrosius« wischt der Priester zuerst seine Hände mit Brot ab (wie zu Phigaleia), wäscht sie und gießt das Waschwasser sogleich ins Sacrarium.

---

[1] Ar. Acharn. 616 *ἀπόνιπτρον* und Suid. s. v.

[2] *καθάρματα, ἐκκαθάρματα, ἀποκαθάρματα, καθάρσια, καθαρμοί, λύματα, ἀπολύματα, ὀξυθύμια.*

[3] Harpokr. s. v. *ὀξυθύμια· .... ταῦτα γοῦν ἀποφέρεσθαι εἰς τὰς τριόδους ὅταν τὰς οἰκίας καθαίρωσιν;* bei Ziehen LS Nr. 104 (Paros), wird mit den *ἐκκαθάρματα* vielleicht ebenso verfahren; Eust. p. 1935,8 *Δῖον ἐκάλουν κῴδιον ἱερείου τυθέντος Διὶ Μειλιχίῳ ... ὅτε ἤγετο τὰ πομπαῖα καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγένοντο.*

[4] Robertson Smith a. O. 328.

Die Dreiwege sind eben als Aufenthaltsorte der Totenseelen wohlbekannt [1]. Weil diese den Schmutz lieben, überschmierten sich die alten Ägyptier wie die modernen Araber nach eingetretenem Todesfalle den Kopf, besonders das Gesicht, mit Schlamm (Herod. II 85 und Wiedemann z. St. S. 347, vgl. die Rolle der Asche bei den Juden). Bei Dict. Cret. III 20 streut sich der trauernde Priamos *pulverem reliquaque humi purgamenta* auf den Kopf. Später wurde er um so kräftiger abgewaschen. Der Stoff der Krankheit, der Ansteckung, der Verunreinigung (des Verbrechens u. dgl.) gleitet mit dem Wasser zu Boden [2]. Deshalb werden die *χύτλοι, κατα-χύσματα* u. dgl. immer hoch von oben gegossen; die Flüssigkeit mufs in Bewegung sein, mufs rinnen, um kräftig abspülen zu können [3]. Mit den *λύματα* verfährt man sehr sorgfältig: in rinnendem Wasser wäscht sich die Wöchnerin (Kallim. in Jov. 17, in Del. 124, Paus. VIII 41,2), bei Kirke bringen Naiaden den ganzen abgewaschenen Schmutz von der Mordsühne aus dem Hause (Apoll. Rh. IV 708). In den Flufs Anigros (Triphylien) oder in den Kleitor warf Melampus die *καθάρσια* der Proitiden; ein Nebenflufs Nedas (Arkadien) hiefs *Λύμαξ*, weil die Nymphen hier die *καθάρσια* nach Rheias Geburt hineinwarfen, Paus. VIII 41,2; vgl. V 5,10: Strab. VIII 346 (eine Quelle auf Tainaros war für immer durch ein nicht rituelles Bad verunreinigt worden, Paus. III 25,5; als die Weiber, die Orpheus getötet hatten, sich im Helikon vom Blute reinigen wollten, verschwand dieser und fliefst noch 22 Stadien unter der Erde, Paus. IX 20). Nach Eur. Hel. 1271 mufs der Schmutz aufs Meer hinaus, fern von der Brandung am Gestade fortgeschafft werden (vgl. Il. I 314). Nach Hippokr. p. 272, 30 K. bringt man denselben, den Epileptikern abgewaschen, teils

---

[1] R. Wünsch, Art. Crossways in Hastings Encycl. of Rel. Verf., Hermes und die Toten 11,40. Vgl. Globus XLV 60, LXXXIII 272, Arch. f. Rel. XII 98.

[2] S. o. S. 95 ff. Wenn Aias bei Soph. V. 655 zum Strande geht, um den blutigen Schmutz nach der Ermordung des Viehs abzuwaschen, dann denkt er zugleich, dafs er damit sich den Wahnsinn abtut: *ὡς ἂν λύμαθ' ἁγνίσας ἐμὰ / μῆνιν βαρεῖαν ἐξαλίξωμαι θεᾶς.* Die Wahnsinnigen werden ja gewaschen, damit sie wieder gesund werden, so der prozefssüchtige Kleonfreund Ar. vesp. 118 (mit Schol.): *εἶτ' αὐτὸν ἀπέλου κἀκάθαιρε.*

[3] Vgl. Rohde, Psyche[2] II 405. Vgl. Wuttke[3] S. 458 über die ostpreufsische Sitte, das Wasser, worin eine Leiche gewaschen wurde, am Giebel des Hauses in die Höhe zu giefsen. Hier haben wir wohl die Erklärung für den rituellen Sturz ins Feuer (Dido u. a.) und ins Meer (vom leukadischen Felsen u. s. w., vgl. Gruppe, Arch. f. Rel. XV 368 ff.): der Luftzug reinigt, ganz wie man durchs Anhauchen die Dämonen vom Wasser, Öl u. dgl. verjagt.

zum Meer, teils ins Gebirge, teils wird er in der Erde verborgen, »damit niemand ihn anrühre« (nl. »und angesteckt werde«). Wem die schmutzige Flüssigkeit gehört, wird so deutlich, wie man es nur wünschen kann, anläßlich der Eucharistie von den Canon. Hippol. § 209 ausgesprochen: man muß sich hüten, etwas vom Weine auf die Erde fließen zu lassen, »damit es kein fremder Geist auflecke« oder, wie die Kopter sagten, daß »kein böser Geist sich dessen bemächtige«[1]. Man erinnere sich der antiken Anschauung: *nullus locus sine genio* (Serv. Aen. V 95). Mit dem gebrauchten Taufwasser verfuhren die Christen ebenso vorsichtig[2]. Der Schmutz lockt die Dämonen herbei[3], er ist Geisterfutter. Hier ist auch die *Βορβοροφόρβα* der Zauberpapyri[4] »die sich vom Kote nährt« einzureihen.

Eine altertümliche — aber nicht sehr ansprechende — Sitte war es, den Kehricht dem Toten aufs Grab zu werfen, wie aus dem Verbot zu Iulis (Keos) hervorgeht, LS Nr. 93 A 23: *μηδὲ τὰ καλλύσματα*[5] *φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα*[6]. Der Kehricht vom Vestatempel zu Rom wurde jedes Jahr am 15. Juni durch die porta stercoraria herausgeschafft und in den Tiber geworfen, dann erst war der Tag ein *dies fastus*[7].

In der orientalischen Kirche verfuhr man mit dem aus heiligem Orte weggesäuberten Schmutz ebenso vorsichtig (Canon. Hipp. 213: *pulverem autem, qui scopis converritur de loco sacro, proiciant in aquam maris undosi neve remaneat conculcandus ab hominibus, sed omni tempore purus sit*). Ja, alles, was den Potenzen der Totenseelen, den chthonischen Mächten, geopfert wurde, durfte man *καθάρματα* nennen, wie z. B. die

---

[1] Achelis a. O. 206, Kroll a. O. 45.

[2] Vgl. die Verwendung des Taufwassers der Ostervigilie, womit der Hausvater in Baden Haus und Feld, in Ostpreußen Vieh und Gesinde besprengt, Wuttke[3] § 83. Es hat dämonische, zauberkräftige Eigenschaften. Mit dem Waschwasser, worin man ein neugeborenes Kind gewaschen hat, verfährt man in Norwegen sehr vorsichtig, s. Faye, Norsk mag. for lægevid. III 15, 756.

[3] Dieterich, Mithraslit. 98 ff.

[4] Wünsch, Ant. Zaubergeräte 27.

[5] Nach Hesych = *σάρματα*.

[6] Vgl. z. B. Wuttke[3] § 465.

[7] In den Kalendern: *Q. ST. D. F.*, s. Varro l. l. VI 32, Ov. f. VI 713; Kroll, Festschrift Univ. Breslau 482 (vgl. Fowler, Roman Festivals 149 ff., Frazer G. B. II 75, 373 ff.). Im delphischen Amphiktyonen-Dekret LS Nr. 75,21: *ἐκ τᾶς ἱερᾶς γᾶς κόπρον μὴ ἄγειν μηδεμίαν* wird man einen religiösen Grund neben dem praktischen Zweck nicht verkennen.

Geschlechtsteile des beim Eidesopfer geschlachteten Tieres, auf die sich der Schwörende stellte [1]. Das Opfer, das die Hieromnemonen der delphischen Amphiktyonen beim Überschreiten der heiligen Grenzscheide darzubringen hatten, heißt bei Ziehen, LS Nr. 75,34 *τρίκτενα κήνα*. Nach der Glosse bei Hesych: *κήϊον· κάθαρμα* gehört diese *τριττύς* in die Reihe der Opfer, die man den Dämonen darbringt. Dies Voropfer scheint gänzlich verbrannt zu werden [2]; dagegen besteht die *χέρνιψ ὅδιος*, welche die Argeier bei Eur. Hypsip. fr. III, 30 beim Überschreiten der Grenze den *θεοὶ ὅριοι* darbringen, in Regenwasser (das man natürlich ganz aus den Eimern ausgießt).

Beim Baden und Waschen sind, wie gesagt, die Dämonen mit im Spiele. Das sepulchral-chthonische Element herrschte beim Reinigen der heiligen Bilder und Gegenstände, wie in Rom, so auch in Griechenland dermaßen vor, daß z. B. die attischen Plynterien, wo das alte Athenabild gewaschen wurde, zu den Tagen von übelster Vorbedeutung gerechnet wurden, und diese Zeit für praktische Betätigungen ungeeignet war, wie irgendein römischer *dies nefastus* [3]. Sonst hören wir beim Baden der heiligen Bilder von ausgesprochen apotropäischen Riten: in Ankyra wurden die Bilder der Artemis und der Athena jährlich zum benachbarten See hinausgefahren und dort gereinigt, während man durch Flöten, Handpauken und ausgelassene (»mänadenhafte«) Tänze der Weiber allen üblen Einfluß abwehrte [4]. Betreffs dieser Zeremonie verweist man jetzt gewöhnlich auf das ähnliche Baden des Kultbildes der Magna Mater im Almo bei

---

[1] Hesych: *ἔντομα· ὅρκια καὶ καθάρματα*, Schol. Apoll. Rh. I 587 *τὰ σφάγια κυρίως τὰ τοῖς νεκροῖς ἐναγιζόμενα*, vgl. Dem. LIV 39 *τοὺς ὅρχεις τοὺς ἐκ τῶν χοίρων οἷς καθαίρουσι;* Stengel, Opferbr. 80 ff. In dieser Verbindung versteht man, wie Pitumnus, der Bruder des Pilumnus, zugleich Sterculinus heißen und mit dem Bruder unter die *conjugales dei* gerechnet werden konnte, Serv. Aen. IX 4 — das phallische Element der Totenseelen ist eins ihrer Hauptmerkmale (ist an der verdorbenen Stelle bei Serv. *pecudum deos* statt *flaudum deos* zu lesen?).

[2] Baunack stellt Gr. Dial.inschr. I 2501 das Wort mit *ἔκηϝα* u. dgl. zusammen. Vgl. F. S. 5,31 (Kos) *ὁ καυτός* vom Schwein; Hesych, Phot. s. v. *καυστόν*.

[3] Plut. Alk. 34 *ἐν ταῖς μάλιστα τῶν ἀποφράδων τὴν ἡμέραν ταύτην ἄπρακτον Ἀθηναῖοι νομίζουσιν.* Das war eben das Unglück des Alkibiades. Vgl. das Waschen des argivischen Athenabildes im Inachos: kein Profaner durfte es sehen, niemand indessen Wasser aus dem Fluß schöpfen.

[4] Nilsson, Gr. Feste 256. Im Nerthus-Kultus der Nordgermanen wurden die Sklaven, welche mit dem Baden der Göttin im heiligen See beschäftigt gewesen waren, sogleich hinterher ertränkt, Tac. Germ. 40. (Im Nerthus-Kultus wurden sowohl Wagen wie Kleider der Göttin gebadet).

Rom (und im phrygischen Fluß Gallos), wie es uns Ovid. f. IV 339 ff. schildert[1]; in Karthago wurde die Göttin ins Bad getragen, wobei man obszöne Lieder sang und sie mit unanständigen Geberden begleitete, August. de civ. dei II 4. Das Aphrodisische, wie jede Äußerung der Freude und Ausgelassenheit, fällt ja mit dem Apotropäischen zusammen. Entweder macht man (zur Abwehr) so viel Lärm wie möglich, oder (damit die Dämonen nicht hören, gestört oder herbeigelockt werden) man beobachtet tiefes Stillschweigen, wie beim altindischen Opfer, wo der Opferer (yajamāna) schweigt, wenn der Adhvaryu die Opfergegenstände besprengt[2] — oder man murmelt leise, wenn etwas gesagt werden muß, was nur die Geister hören dürfen (z. B. in den griechischen Zauberanweisungen und in chthonischen Opfern, Soph. O. K. 489: *ἄπυστα φωνῶν μηδὲ μηκύνων βοήν*).

In genauem Zusammenhange mit der Auffassung vom Waschwasser als Eigentum der Dämonen steht seine Verwendung in der abergläubischen Medizin. Bei Plin. n. h. XXX 64 heißt es, daß das von den Füßen abfließende Wasser gegen Schmerzen im Unterleibe nützlich ist[3]. Ähnlich heißt es ebd. XXVIII 32, daß die einmal Vergifteten auch andere nachher vergiften können: diejenigen aber, die auf diese Weise vergiftet sind, soll man mit Wasser besprengen, worin jene sich gewaschen haben. Es ist ja eigentlich dieselbe Anschauung, die sich z. B. in dem norwegischen Aberglauben äußert, wenn es heißt, daß gegen Norden fließendes Wasser heilkräftig sei (s. o.). Auch dies nordwärts rinnende Wasser ist der Sitz der Dämonen[4]. Bei Indern, Persern u. a. ist der Ochsenharn das heiligste Reinigungsmittel!

Aus dem hier angeführten wird schon hervorgehen, in welchem Zusammenhang die griechische *χέρνιψ* zu stehen hat. Eine Parallele aus Alt-

---

[1] *Exululant comites, furiosaque tibia flatur | et feriunt molles taurea terga manus.* Hepding, Attis (RGVV I) 175, mit weiteren Beispielen solcher Kultbäder (Böttticher, Tektonik II[2] 553 ff.).

[2] Schwab a. O. 56.

[3] Ebenso Marcell. de med. 28,20 (et de lana ovis, quae de lupo occisa fuerit, ad ventrem suum alligat). Über diese Seite des Fußwassers lese man die nette Elfengeschichte von Irland bei Wood-Martin, Elder Faiths of Ireland II 10. In ritueller Verwendung begegneten wir schon dem Fußwasser oben S. 92.

[4] Schmutz überhaupt ist heilkräftig: Schmutz von Fechtern (*strigmenta*, Plin. XXVIII 50), aus Bädern (§ 51); man entnimmt ihn den Wänden der Fechterschulen (§ 52), den Türangeln (§ 49, mit Essig vermischt, gegen Kopfweh), den Wagenachsen gegen Schäden am After und am männlichen Gliede, § 141, vgl. die Verbindung von Wagen und Hochzeit, Art. Hera in Pauly-Wissowa Abt. VIII 1 und Philol. 1913, 447.

indien wird indessen mehr als alles andere den griechischen Gebrauch der *χέρνιψ* erklären. Nachdem der Adhvaryu den errichteten Hochaltar (uttaravedi) nach rechts besprengt hat, läßt er den Rest des Sprengwassers durch die nach Norden [1] oder Süden führende Rinne abfließen oder schüttet es rechts vom südlichen Schulterpfahl der *vedi* aus [2], d. h. eben dahin, wo die Seelen oder Ahnen wohnen (ganz ebenso gehörten die von der Opferspeise abgefallenen Getreidekörner und Mehl der Nirṛti, und der Abfall vom Opfergebäck wurde den Rakshas hingeworfen [3]). In Deutschland (und im Norden) macht sich dieselbe Auffassung betreffs des Brotes geltend (darüber mehr unten). Nach einem akkadisch (und assyrisch) erhaltenen Zauberspruche verfährt man mit dem Zauberwasser ähnlich wie in Altindien mit dem Opferwasser: nach der Beschwörung wird es neben die Landstraße gegossen [4]. Im Talmud war es verboten, über ausgegossenes Wasser hinwegzuschreiten [5]. Es mag auch sein, daß die alten Griechen beim Rufe *ἐξίστω* [6] etwas von derselben religiösen Scheu fühlten, wie die Ermoriter, wenn das Waschwasser auf die Straße gegossen wurde.

---

1 Ich möchte hier auf die merkwürdige Übereinstimmung mit norwegischem Aberglauben aufmerksam machen: man wende sich nicht gegen Norden, wenn man seinen Kopf wäscht, denn sonst gerät man in die Macht des Teufels (Guldalen; s. E. Sundt, Folkevennen 1859, 470). Anderseits heißt es: Wasser, das gegen Norden fließt, heilt (Lister u. Mandals Amt; Storaker ebd. 1862, 467).

2 Schwab a. O. 29; man mag auch dabei einen Feind verfluchen, d. h. das Gebet begleitet das Wasser, das man als Opfergabe darbringt.

3 Oldenberg a. O. 354 und 363; Hillebrandt, Rituallit. 176. Mit dem Abfall von der Opferbutter »erschlägt der Opferer einen Feind«, wie er sich im Gebete bei ihrem Niedersetzen ausdrückt. Als »der Dämonen Anteil« werden Magen und Exkremente des Opfertieres in eine Grube geworfen (Schwab a. O. 65, 131). Der Herzbratspieß wird an einem einsamen Platze versteckt oder in eine Pfütze verborgen und dadurch den Dämonen geweiht (S. 161). Desgleichen ist es zu erklären, wenn bei der Herstellung des *utkara* der Adhvaryu die dem Agnidhra hingeworfene Erde mit einer Verwünschung begleitet, und dieser darin zustimmt; beim Ausgraben der Grube für den Opferpfosten »schneidet er den Unholden die Gurgel ab«, ebd. 18,66. Opferüberreste werden in Altindien mehrfach im Zauber verwandt.

4 Lenormant, Magie der Chaldäer (deutsche Ausg.) 72.

5 Lewy, Z. f. V. III 36.

6 Suid. s. *ἀπόνιπτρον*: *ἵνα μή τις βραχῇ τῶν παριόντων.* Ar. Ach. 616 *ὥσπερ ἀπόνιπτρον ἐχχέοντα ἑσπέρας* (für Seelenopfer paßt der Abend vortrefflich). Vgl. Lewy a. O.

Schon im vorhergehenden haben wir öfters gesehen, daß Waschen und Besprengen abwechseln können, als vollständige und partielle Reinigung. Man betrachte z. B. die Riten, welche die durch einen Todesfall Befleckten angehen [1]. Wenn man in Iulis (Keos) vom Leichenbegängnis zurückgekehrt war, nahm man ein Bad [2]; dasselbe berichtet der Scholiast zu Ar. nub. 838 (*καθαρμοῦ χάριν*). Ebenso badete man, wenn man einen Leichenzug erblickt hatte, Julian. ep. 77 p. 601 Hertl. Sonst genügte beim Austreten aus dem Sterbehause das Besprengen aus dem dazu aufgestellten Wassergefäße (vgl. das Gesetz vom Tempel der Athena Nikephoros zu Pergamon [3]). Auch die Römer begnügten sich bei der *suffitio* mit Wassersprengen [4].

Das Besprengen wird manchmal aus leicht erklärlichen Gründen das Waschen ersetzt haben — es ist eine Vereinfachung, eine Erleichterung, eine Ersparung: es mag ja gelegentlich wenig Wasser (Milch, Blut, Wein u. dgl.) vorhanden gewesen sein u. s. w., besonders wenn das Wasser aus einer enger begrenzten Örtlichkeit, aus einer bestimmten, heiligen Quelle u. s. w. geholt werden mußte. Trotzdem wird man nicht verkennen, daß dem Besprengen öfters eine selbständige, eigentümliche Bedeutung zukommt. Wenden wir uns zu den Riten, welche das altindische Tieropfer begleiten, so sehen wir, daß Bad und Besprengen mehrfach parallel auftreten und gegenseitig aufeinander einwirken. Vor der Opferhandlung wäscht sich der Adhvaryu beide Hände, das Opfertier dagegen wird gebadet, darauf besprengt [5]; die Opfergegenstände werden am Anfang der Handlung gewaschen, später vom Opferer berührt, gleich darauf vom Adhvaryu mit

[1] Vgl. Wächter, RGVV IX 1,48 und 56.

[2] IG XII 5, Nr. 593 (5. Jhdt. v. Chr.) *λουσαμένους*, vgl. Ar. nub. 838 *καταλούεσθαι*, Schol. z. St. *ἀπολούεσθαι*. Ähnlich verfährt man mit dem Plutos vor der Inkubation (im Meerwasser), Ar. V. 656 (Deubner, de incub. 23). Auch wer das Orakel des Trophonios besuchte, wurde von den »Hermes-Knaben« gebadet, Paus. IX 39,7. Besprengen vor der Inkubation erwähnt Ovid. f. IV 655 anläßlich des orakelnden Faunus *(bis caput intonsum fontana spargitur unda, / bis sua faginea tempora fronde premit)*.

[3] Dittenb. Syll.[2] Nr. 566.

[4] In Altbabylon hat man die Toten auf dieselbe Weise gesichert: hier haben die Priester das Grab geräuchert und mit Wasser besprengt, Jastrow, Rel. of Bab. 602.

[5] Schwab a. O. 74,82. Ja, das Opfertier muß auch aus dem Opfergefäß trinken, damit es innerlich rein werde! In Altindien spült sich auch der Opferer den Mund (s. die Erklärung von Hubert-Mauss a. O. 43). In Irland tröpfelt man dem Vieh drei Tropfen geweihten Wassers in das Maul — gegen Böses.

geweihtem Wasser besprengt; das Brennholz wird dreimal besprengt [1]; der Opferpfahl wird gewaschen, darauf besprengt [2]. Hier sieht es so aus, als ob das Wassersprengen eine Steigerung und rituelle Verfeinerung des Abwaschens darstelle. In den Isismysterien folgt ebenfalls, wenn ich Apul. m. XI 23 richtig verstehe, das Wassersprengen auf das Bad des Mysten [3] — dies Detail wird eher ägyptisch als hellenistisch sein (in den großen eleusin. Mysterien folgte der Tag ἅλαδε μύσται mit dem Bade der Teilnehmer und ihrer Opfertiere auf das Besprengen, beim Eintritt ins Eleusinion). Auf den Unterschied waren die römischen Gelehrten aufmerksam. Dido will bei Verg. Aen. IV 635, daß ihre Schwester sich mit Flußwasser besprenge und sich dann zum Opfer für Juppiter Stygius einfinde; dazu bemerkt Serv.: *sacrificantes diis inferis aspergebantur aqua ut VI 230, superis abluebantur ut II 719.* Ganz dieselbe Beobachtung findet sich Macrob. s. III 1,6 (wohl aus einem Vergilkommentar schöpfend [4]). Im großen ganzen darf man wohl sagen, daß die Römer auf das Waschen (der Hände, der Füße, des Körpers) im offiziellen Götterkultus mehr Gewicht legten als die Griechen. Die Römer haben sich manchmal gewaschen (vor dem Opfern, Gebet, Mahlzeit, Cato r. r. 132 *manus interluito, postea vinum sumito;* nach dem Gebet an den Palilien Ov. f. IV 777 *dic quater et vivo perlue rore manus*), wo die Griechen sich mit Besprengen oder Übergießen (der Hände, des Kopfes u. dgl.) begnügten. Sie haben aber das Wassersprengen als einleitenden Ritus gekannt und anerkannt, vgl. den Augenzeugen Dion. Hal. VII 72,15: ὁ τῶν θυηπολιῶν τρόπος ὁ αὐτὸς τῷ παρ' ἡμῖν, χερνιψάμενοί τε γὰρ αὐτοὶ καὶ τὰ ἱερὰ καθαρῷ περιαγίσαντες ὕδατι u. s. w. und Cic. de legg. II 24: *illud* (sc. corporis illeuries, vielleicht wäre *illius lutum* zu lesen) *vel aspersione aquae vel dierum numero tollitur, animi labes nec diuturnitate evanescere nec amnibus ullis elui potest* [5]. Und doch hat der gelehrte Kommentator zu Verg. l. l. wirklich darin recht, daß das Besprengen (bei den Römern wie bei den Griechen) in den Sepulchralriten und den damit in Zusammenhang stehenden Gebräuchen, den chthonischen Opfern und den Zauberriten,

1 Schwab a. O. 55, 63.

2 Schwab a. O. 67, 68.

3 *Deducit* (sacerdos) *me ad proximas balneas et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit rursumque ad templum reductum . . . .*

4 Über die Quelle des Macrob. vgl. jetzt Wissowa in den Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. 1913, 330 ff.

5 Sprengen nach dem Gebet an den Palilien Ov. f. a. O., nach dem Opfer bei den Griechen im koischen Opferkalender, Ditt.[2] 617, 23 (Opfer für Athene Mēchanis): θύει ἱαρεύς καὶ ἀπορραίνεται θαλάσσαι.

besonders hervortritt. Vor allem ist das Wassersprengen, wie gesagt, bei der *suffitio* üblich, vgl. Festus a. O. und die Stelle, die der Schol. zur angeführten Vergilstelle zitiert, Aen. VI 230, wo derselbe, der die Gebeine des verbrannten Toten in die Urne legt, auch die Anwesenden mit Wasser besprengt (nach dem Wortlaut bei Vergil muß dies die herkömmliche Sitte gewesen sein):

idem ter socios pura circumtulit unda
spargens rore levi et ramo felicis olivae.

Im Zauber kehrt diese *aspersio* wieder: bei Ovid. met. VII 261 besprengt Medea den zu verjüngenden Aison zuerst dreimal mit Wasser [1]. Bei Hor. epod. 5,26 besprengt die Gehilfin der Zauberin Canidia, ehe diese betet und das kleine Kind für den Liebeszauber opfert, das ganze Haus mit *Avernales aquae*, Wasser »vom Avernersee« [2]. Die alte Crane bei Ov. f. VI 157 besprengt den Eingang des Hauses mit Wasser, um die Striges nachts vom Kinde fernzuhalten:

spargit aquis aditus — et aquae medicamen habebant

(es folgt das Opfern der Eingeweide eines Ferkelchens) [3]. Man wird dem Waschen der Fundamente beim Tempelbau denselben Sinn beilegen wie dem Wassersprengen, das Ovid anläßlich des Carnafestes anführt: Tac. hist. IV 53 berichtet, daß beim Neubau des großen kapitolinischen Tempels zur Zeit Vespasians (J. 70) die vestalischen Jungfrauen im Verein mit Knaben und Mädchen (*patrimi et matrimi*) die Fundamente des neuen Tempels mit Quell- und Flußwasser wuschen (*perluere templum dedicandum*) [4]. Was bei dieser Gelegenheit mit besonderer Feierlichkeit ausgeführt wurde, ist natürlich gleichartig mit dem Besprengen der Altäre und der Tempel [5], was schon besprochen wurde, dem Besprengen der Ställe

[1] *senem ter aqua lustrat.* Dies wird gut römisch und gut griechisch sein.

[2] Canidia ist aus Neapel, s. Porphyrio zu epod. 3,8. Das erklärt aber nicht das Avernerwasser hier, s. o. S. 111.

[3] Auch Tertull. de bapt. 4 spricht vom Taufwasser als medicina spiritualis: *igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum.*

[4] Besprengen des Isistempels, Juven. VI 522. Über Wassersprengen in der jetzigen griechischen Kirche s. Bull hellén. XXIX 141. Nach Plin. X 127 besprengen und reinigen die Diomedes-Vögel den dortigen Tempel täglich mit Wasser, aus ihrer Kehle und von ihren benetzten Flügeln. Die Altäre wurden auch gewaschen, Vitruv. VII 9,3 Plin. XXXIII 122, Bull. hellén. XIV 496 ff.

[5] Es folgt die Lustratio durch die Suovetaurilia, das Hinlegen der Eingeweide auf den Rasen, das Gebet, Heranschleppen des Steins und die Niederlegung von ungeprägtem Metall — echtes Seelenopfer — auf die Fundamente. Die Soldaten, die glückverheißende Zweige trugen, sollen vielleicht die bösen Dämonen wegsäubern?

an den Palilien u. dgl. Hier aber hat das Wassersprengen als offiziell anerkannter Weiheritus beim römischen Tempelbau dieselbe Bedeutung wie das Sprengen beim altindischen Hausbau. Nach Hillebrandt, Rit. litt. 81 umschreitet man in Altindien beim Hausbau den Platz dreimal von links nach rechts, besprengt ihn unter Hersagen eines heiligen Liedes und umzieht ihn mit einem dreimaligen ununterbrochenen Wasserguß [1]. Sonst kennen wir das Wassersprengen der Römer besonders aus der Lustration, die der Landmann jährlich am Vieh [2], der Herr am Vilicus und Gesinde vollzieht [3]. Auch das Besprengen der Braut beim Betreten des neuen Heims beruht auf altem Herkommen (Fest. 87,11 *aqua aspergebatur nova nupta*) — echter Weiheritus wie die gleichzeitige Lustratio durchs Feuer. Er kehrt z. B. bei den Semiten wieder: vor der Heirat besprengt Ali seine Tochter von vorn und von hinten [4]. Aus Ovid f. V 676 wissen wir, daß der römische Kaufmann am 15. Mai mit Wasser aus der Mercurquelle seine Waren (und sich selbst) besprengte, wozu er einen Lorbeerzweig benutzte (s. o.), und f. IV 346 hören wir, daß die Kühe, die das Kultbild der Magna Mater vom Flüßchen Almo durch die Porta Capena alljährlich zurückzogen, mit frischem Wasser besprengt wurden (wohl gerade hier, wo sie die innere Stadt betraten) [5].

Das Wassersprengen wird ursprünglich eine Opfergabe für die kleinen Seelen gewesen sein — man darf es nicht anders auffassen als das Blutsprengen (s. u.), Weinsprengen, Milchsprengen u. dgl. Tibull I 1,36 erzählt, daß er alljährlich die »sanfte Pales« mit Milch besprenge, derselbe spricht I 2,47 von der Zauberin, welche die Scharen höllischer Dämonen durch Bespritzen mit Milch zur Flucht zwingt. In beiden Fällen dürfte der

---

1 Auch in die Grube des »Mittelpfostens« wird Wasser (mit Reis und Gerste) über eine daselbst niedergelegte Wasserpflanze gesprengt, Hillebrandt ebd. 81, vgl. auch S. 82 über das Umschreiten und Umsprengen des neu gebauten Hauses, S. 69 die Riten für die Errichtung der häuslichen Feuerstätte.

2 Am Palilienfest, 21. April, besprengt der Hirt auch die trächtigen Schafe, dann folgt das Ausfegen, die Schmückung der Ställe und das Anzünden von Schwefel, Oliven, Fichtenholz u. a., Ov. f. IV 736.

3 Tib. I 35. Vgl. z. B. den Grenzumgang des irischen Bauern am 1. Mai mit dem ganzen Hausstand nach Sonnenuntergang — es folgt das Besprengen des Viehs mit Wasser aus heiliger Quelle, Wood-Martin a. O. I 281.

4 Goldziher, Arch. f. Rel.wiss. XIII 31. Vgl. über den Rücken o. S. 88.

5 *ipsa sedens plaustro porta est invecta Capena,/ sparguntur junctae rore recente boves. Nasica accepit* . . . Folglich ein ausgesprochener rite de passage.

Charakter des Benehmens klar sein: Milch wurde sonst ländlichen Gottheiten, den Seelen der Tiefe und den mit ihnen nahe verwandten Gottheiten (wie Cunina und Rumina) dargebracht. Die kleinen Wesen werden durch das Bespritzen, sozusagen, tropfenweise getroffen. Die Umdeutung in apotropäischem Sinne lag hier besonders nahe und muß sich früh eingestellt haben: durch das Bewerfen werden die unheimlichen Geister, denen man sich nicht nahen darf, verscheucht. Der letztere Ausdruck bei Tibull lautet: *iam iubet adspersas lacte referre pedem* [1] (dieselbe Wirkung denkt er sich beim Wassersprengen). Um so viel eher mußte man den Ritus apotropäisch deuten, wo man ausgesprochen apotropäische Zutaten dem Wasser beimischte: Nießwurz zum Besprengen der Häuser und Herden (Theophr. h. pl. IX 10,4 [2]), Cunila gegen Flöhe (Plin. XX 172) u. s. w. u. s. w. Vor allem ist das Besprengen mit Meerwasser bedeutsam, worüber unten im Zusammenhange mit dem Salz näher zu reden sein wird [3]. Als Sprengwedel gebrauchte man vor allem Lorbeer aus leicht ersichtlichem Grunde, aber auch Ölzweige u. a. Branchos reinigt die Milesier von der Pest, indem er die Menge mit Lorbeerzweigen besprengt [4]. Als Abzeichen der Pontifices ging der Sprengwedel als bedeutsames Insigne auch in den christlichen Kultus über. Das ist eine Steigerung des apotropäischen Elementes. Das Besprengen verwendet man wegen des Zusammenhanges mit den Sepulchralriten besonders häufig in der abergläubischen Medizin, wo Waschen, Übergießen oder Baden manchmal näher lägen. Das Besprengen trägt hier geradezu einen magischen Charakter. Ja, wenn man bei plötzlicher Ohnmacht den Kranken mit Wasser besprengt (vgl. den plautini-

---

[1] Derselbe Gebrauch wird noch geübt: am Allerheiligenabend in Böhmen suppt man kalte Milch: die Frau spritzt davon den Mädchen ins Gesicht (»sie werden nicht schläfrig«), Wuttke[3] § 623.

[2] *συνεπάδουσί τινα ἐπωδήν*, vgl. *comprecatio sollemnis* Plin. n. h. XXV 49. Man zähmt wilde Tiere durch Besprengen mit dem Kraute Oinotheris und Wein, Plin. XXIV 167 u. s. w. Mit geweihtem Wasser bespritzt der Fischer Netz und Barke, um einen guten Fischfang zu tun, in der christl. Aufschrift bei Pradel, RGVV III 382 (130).

[3] Clem. Al. str. V 8, 48,4 Stähl. Über den Lorbeer Gruppe G. M. 785.

[4] In der großen Opferordnung aus Kos, Dittenb.[2] 616,33 (FS 5,33): *καθαίρονται θαλλῷ καὶ . . MAI* oder eher *ΛΑΙ* ist die Konjectur (zugleich Korrectur) *κλαδί* (W. Fröhner) neben dem schon erwähnten *θαλλός* unmöglich. Man erwartet *θαλάσσαι* (wie Nr. 617,14); wenn nicht *ϹΑΛΜΑΙ* gestanden hat (vgl. Aen. VI 231 *spargens rore levi et ramo felicis olivae*), wird wohl *ΔΑΙΔΙ* die einzige Möglichkeit sein (»durch Wassersprengen und Herumtragen einer Fackel«). — Abb. eines Weihbeckens (ebd. Kind mit Zweig) bei Hauser, Philol. LIV (1895) 385.

schen Ausdruck *aspersisti aquam*), mag wohl die Frage erlaubt sein, ob nicht auch hier die Bevorzugung des Sprengens statt des Übergießens einen besonderen Grund hat [1].

Denselben magischen Charakter werden wir auch für das rituelle Wassersprengen im offiziell anerkannten Ritus als ursprünglich voraussetzen, bei den Griechen wie bei den Römern, Indern, Juden u. s. w. Die Tempel wie die Altäre, Menschen wie Götter [2], Vestibule wie Wohnräume (S. 112), Häuser wie ganze Städte werden gleichermaßen besprengt [3]: *villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant* sagt Tertull. de bapt. 5 [4].

Im Himmel wie in der Hölle fügt man sich dieser Regel. Wenn Juno bei Ov. met. IV 480 aus der Unterwelt und von der Unterredung mit der Erinys in den Himmel zurückkehrt, nimmt Iris mit Sprengwasser die Lustration vor. Hera verfolgt einmal die Angelos; diese sucht ihre Zuflucht in dem Haus einer Wöchnerin, dann bei einem Leichenzuge, wohin Hera ihr nicht folgen darf, aber Zeus befiehlt den Kabiren, die Göttin in dem acherusischen Sumpfe abzuwaschen (Schol. Theokr. II 11). Wenn Äneas sich am Eingange des unterirdischen Palastes Proserpinas befindet, besprengt er sich den Körper *(recenti aqua)*, ehe er den goldenen Zweig an der Schwelle befestigt. Dagegen nehmen die »stygischen« Eumeniden durchs Baden im Flusse Elisson eine gründlichere und sehr nötige Reinigung vor, Stat. Theb. IV 54.

Das Waschen oder Besprengen bezeichnet zuweilen auch den Abschluß einer sakralen Handlung, besonders wenn die daran Beteiligten in gefährlichen Kontakt mit den Dämonen gerieten. Bei den späteren Juden mußte man, wenn man ein heiliges Buch berührt hatte, sich die

---

1 Sonst wäscht man sich den Dämon des Kopfwehs durch zauberkräftiges Wasser ab, ἑπτὰ λύκων κρήνας, ἑπτ' ἄρκτων, ἑπτὰ λεόντων, Abt, Philol. LXIX (1910) 150; Wünsch, Festschr. Univ. Breslau 13,1.

2 Vgl. den Ausdruck bei Prop. I 12,16 *non nihil aspersis gaudet Amor lacrimis*. Wenn man an das Besprengen eines Erosbildes denkt, bekommt das Bild erst recht eine Pointe.

3 Das Besprengen des Vestatempels und das Reinigen der heiligen Gefäße war Sache der Vestalinnen, Ov. f. III 12.

4 Ebenso verfährt man z. B. in Deutschland mit der Ostertaufe: damit besprengt der Hausvater alle Räume des Hauses, die Felder und Grenzsteine (Baden), das Vieh und das Gesinde (Ostpreußen), Burschen und Mädchen begießen sich damit gegenseitig (ebenda), Wuttke[3] § 83, vgl. § 91.

Hände waschen[1]. Nach beendigter Beschwörung wäscht sich der altbabylonische Zauberer die Hände[2]. Beim altindischen Somaopfer badet man (und läßt sich das Haar scheren) vor der Eingangsweihe, den Abschluß bildet ein neues Bad, und wiederum läßt man sich Haar und Bart scheren[3], man »legt den Charakter der Geweihtheit ab« (Oldenberg), man »desakralisiert« sich. Man spült sich den Mund, nachdem man den als Prāśitra bezeichneten Abschnitt der Opferspeise verschluckt hat; man berührt Wasser nach Totenopfern und nach Opfern für Nirṛti und Rudra[4]. In dem Londoner Zauberpapyrus CXX 109 wird es vorgeschrieben, daß man sich nach der Anrufung der Gottheit mit Rosenöl abwasche. Nach apotropäischen Opfern nahmen auch die skrupulösen Griechen ein Bad und wuschen ihre Kleider *ποταμοῖς ἢ πηγῇ*, ehe sie die Stadt oder das Haus betraten[5]. Und an den römischen Lemurien wäscht sich der Hausvater mit Quellwasser sowohl vorher, ehe er den Geistern die Bohnen auswirft, wie nachher, ehe er durch Erzklang die Geister vertreibt (Ov. f. V 435 ff.)[6].

Aber dasselbe begegnet uns auch im Ritus der Olympier. Nach dem Opfer für die Athena Machanis auf Kos, am 12. Karneios, besprengt sich der Priester mit Meerwasser (Dittenb.[2] 617,21 *θύει ἱαρεὺς καὶ ἀποῤῥαίνεται θαλάσσαι*). Am Versöhnungstage hat auch der jüdische Hohepriester gebadet, nachdem er die heiligen Gewänder abgelegt hatte (Lev. 16,24).

---

[1] Robertson Smith a. O. 452.

[2] Tallquist, Serie Maqlû VIII 69 und 76.

[3] Oldenberg, Rel. des Veda 429 (*avabhṛta*), Hubert-Mauss a. O. 66 ff.

[4] Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 130 f. Oldenberg a. O. 335.

[5] Porphyr. de abst. II 44: *πάντες γὰρ ἐν τούτῳ ὡμολόγησαν οἱ θεολόγοι ὡς οὔτε ἅπτεον ἐν ταῖς ἀποτροπαίοις θυσίαις τῶν θυομένων καθαρσίοις τε χρηστέον* u. s. w.

[6] Zweifelhaft scheint mir Ov. f. IV 778 (vgl. o.).

3. Das Feuer.

Schon zu Anfang der einleitenden Opferhandlungen brannte auf dem Altar ein Feuer[1]. Das nächstliegende ist, dies Feuer als rein apotropäisches Mittel aufzufassen: es wehre die bösen Geister ab, damit den zu verehrenden Göttern ohne Störung später im Hauptfeuer übermittelt werde, was ihnen zukomme. So haben schon die Alten das Feuer aufgefaßt, wenn sie es als »kathartisch« auslegten. Über die kathartische Seite des Feuers wird später die Rede sein. Hier fragt es sich, inwieweit dieses Vorfeuer eine ursprünglichere, selbständigere Bedeutung hat — ob auch diesem rituellen Einzelzuge, wie den sonstigen einleitenden Riten, eine selbständigere Bedeutung zukommt, ob es ebenfalls in letzter Linie auf einen sepulchralen Ursprung zurückzuführen ist. Schon den Alten kann ja sehr wohl, zumal wo petrifizierte Riten oder wenigstens, dank der ewigen Wiederholung, ornamental stilisierte Handlungen in Betracht kommen, der ursprüngliche Sinn abhanden gekommen sein. Ihre Zeugnisse sind wichtig genug, aber sie dürfen von vornherein nur als persönliche Äußerungen oder als charakteristisch für die zeitgenössische Auffassung gelten.

Um dieses Vorfeuer zu erklären, glaube ich, müssen wir auf den Gräberkultus zurückgreifen. Man hat schon öfters in Bestattungsgräbern der mykenischen Zeit beobachtet, daß man die Leichen auf eine Schicht von Asche und Kohlen gebettet hat (Helbig, Das homer. Epos[2] 52). Und der Gebrauch hat sich noch späterhin erhalten. In einem Schachtgrab mit Bestattung aus der Dipylonzeit in Eleusis hat Skias (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1898, 96, vgl. 94) eine Aschenschicht unter der Leiche festgestellt[2] (in vier Gräbern ließen sich Brandspuren nachweisen; Knochen und Beigaben wurden folglich unversehrt nachher niedergelegt). Brückner und Pernice, Athen. Mitt. 1893, 151 äußern sich über die eleusinischen Funde folgendermaßen: »Vor der Beerdigung (so scheint es nach den Funden des Herrn

[1] Stengel, Gr. Kultusalt.[2] 88, Opferbräuche der Griech. 18 (s. Arist. pax 949, vgl. 1024. Plut. Cam. 20 vom heiligen Feuer der Vesta: *οἱ δὲ τὸ μὲν πῦρ, ὥσπερ παρ' Ἕλλησι, πρὸ ἱερῶν αἴθεσθαι καθάρσιον*).

[2] Vgl. Poulsen, Dipylongräber 25: die Brandspuren und die Aschenschicht rühren somit von den Grabopfern her, ganz wie in den mykenischen Schachtgräbern, vgl. Schliemann, Mykenai 247.

Philios) sind an der Grabstätte des öfteren Brandopfer dargebracht worden«. So berichtet Boehlau, Jon. und ital. Nekropolen 20 von dem archaischen Friedhof auf Samos (6. Jahrh.), daß der Boden des Sarges sehr oft mit einer Schicht Seesand oder feiner Erde bedeckt war (einmal fanden sich stattdessen Kiesel), und daß in einem Falle diese Schicht mit Holzkohle durchsetzt war: einmal fanden sich auch Kohlen auf dem Boden des Grabschachtes unter dem Sarge, häufiger neben dem oberen Sargrande (S. 25) (»vom Totenopfer dahingebracht«, wie er meint) [1].

Ähnliche Fundtatsachen sind bei der Ausgrabung theräischer Grabplätze zu verzeichnen, so heißt es bei Pfuhl, Athen. Mitt. XXVIII 275 f., 84: »auf dem Boden des Grabes lagen die Reste des Totenopfers, eine starke Aschenschicht mit Knochen von Kleinvieh und Kaninchen mit einer protokorinthischen Lekythos, Scherben eines korinthischen Skyphos und einer jonischen Schale — darauf verpackt lag die theräische Amphora A 32 mit der durch eine Steinplatte verschlossenen Mündung gegen die kleine Südmauer, sie enthielt unverbrannte Kinderknochen«. Viele erklären nun, (mit Rohde) diese Fundtatsachen dahin, daß man vor der Beerdigung dem Toten Opfergaben verbrannt habe. Andere [2] meinen dagegen, man hätte auf diese Weise den bestatteten Leichen eine Art Verbrennung zuteil werden lassen (»an intention of associating fire with the buried body, of adding to the rite of interment a ceremonial act of cremation«). Mancher wird wohl dabei auch an die Dörpfeldsche Theorie, so unwahrscheinlich sie auch ist, erinnert werden, die Griechen hätten immer ihre Toten wenigstens im Feuer gedörrt, ehe sie dieselben bestatteten. Eine viel einfachere Erklärung ist meiner Ansicht nach die, daß man das Grab im voraus durch ein Feuer, ein »Vorfeuer«, geweiht hat. Denn es ist zum mindestens unwahrscheinlich, daß man dem Toten, noch ehe er bestattet

[1] Die Kieselschicht und der feine Meersand, auf den man die Leichen bettete: Mykenai, Dipylongräber zu Eleusis und Athen (Poulsen a. O. 25), Amorgos (Athen. Mitt. 1886, 15 ff.), Naxos (Stephanos, Compte rendu du Congrès intern. d'Athènes 1905, 217), haben gewiß eine ähnliche Bedeutung für das Sakralisieren des Grabes. Diese Sitte läßt sich bis auf norwegische Gräber des Eisenalters verfolgen (vgl. Verf., Hermes und die Toten 56,2), ja bis auf Totensitten der Jetztzeit: in Antwerpen erhält der Leichnam eines Juden Brot, eine leere Flasche und Kieselsteine, Bull. de folk. II 342.

[2] Lawson, Modern Greek Folklore (1910) 493 ff. (er schließt sich Ridgeway an in der Ansicht, daß die Pelasger ihre Toten begruben, die »Achaier« dieselben verbrannten — die Vermischung der beiden Bevölkerungsschichten habe indessen vielleicht schon im 3. vorchr. Jahrtausend die zu Grunde liegenden religiösen Anschauungen ausgeglichen).

wurde, Opfer dargebracht habe. In der Asche, auf die man in mykenischer Zeit die Toten bettete, hat man auch verkohlte Ölblätter erkannt [1] — wie man ja auch sonst (bei den Spartanern, Athenern, Pythagoreern u. a.) entweder die Leiche mit Olivenblättern bedeckte oder die Leiche auf die Blätter legte. Frisch oder verbrannt — die Olivenblätter (Olivenzweige, Weinreben) haben in erster Linie einen hilastischen, dann apotropäischen Zweck. Man befriedigt die gefährlichen Geister, die immer einen unbekannten, noch nicht benutzten Ort bewohnen (*nullus locus sine genio*, Serv.) oder die Menschen in einer veränderten Lebenslage, bei jedem *rite de passage* gefährden. Derselbe Grundgedanke beherrscht sämtliche Voropfer, kehrt auch im Bauopfer, Grenzsteinsetzen u. s. w. wieder, hatte aber seine erste vollgültige Ausprägung zuerst in dem den Toten selbst dargebrachten Opfer gefunden. Jetzt schützt man auch die Toten selbst durch ein ähnliches hilastisches Voropfer, den Ortsgeistern als Totenseelen dargebracht, ehe man die Verstorbenen an einem noch unbenutzten Orte für ewig bettet. An manchen Orten und zu verschiedenen Zeiten hat man aus dem einfachen Holzstoß ein ordentliches, volles Opfer gemacht (vgl. z. B. Pfuhls Bericht von den theräischen Gräbern und das *προσφάγιον* auf Keos, Ziehen Leg. sacr. Nr. 93 — er stellt es ganz richtig auf eine Linie mit den *προθύματα* der Olympier und faßt es als ein »vor der eigentlichen Bestattung« dargebrachtes Opfer auf, aber freilich nicht für den Toten bestimmt).

Aber das Feuer (und die Asche) war es, was den Geistern, die die Leiche umschwärmten und den als Grabplatz zu verwendenden Ort bewohnten, zuerst dargebracht wurde. Den bösen, gefährlichen Ortsgeistern bringt man ein Feuer dar, hält sie dadurch für eine Weile fest und befriedigt sie damit. Zunächst mag diese Rolle des Feuers auf uns befremdend wirken, sie läßt sich aber durch Belege aus dem sonstigen Folklore erläutern. Diese sind natürlich für die griechische Auffassung nicht beweiskräftig, können aber immerhin zur Beleuchtung primitiver Auffassung herangezogen werden. So schichten die Irokesen des Nachts auf dem Grabe einen Scheiterhaufen auf (»daß der Tote seine Speisen zubereite«, Spencer, Prim. Sociol. I 197). Tylor, Prim. Cult.[2] I 484 verweist auf »*the Winnebagos, who light fires on the grave to provide night after night camp-fires for the soul on its far journey (cf. Longfellows Hiawatha XIX) ... there was a similar Aztec rite, the Mintira light fires on the grave for the spirit to warm itself at, and the Australians will light a fire near their camp at night for the ghost of some lately dead relative to sit by*«. Ähn-

[1] Tsuntas, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1888, 136 (vgl. Rohde, Psyche[2] I 227, II 72).

liches wird von den Wadschagga berichtet: nach dem Begräbnis zünden sie im Hofe ein Feuer an und unterhalten es zwei bis drei Tage lang, damit die Seele sich hier wärme und an den hier gekochten Speisen erfreuen solle [1]. Wenn man sich diese Tatsachen überlegt, wird man wohl Bedenken tragen, den kathartisch-apotropäischen Gesichtspunkt überall einseitig durchzuführen, wie es jetzt gewöhnlich geschieht. Wir kennen dieselben Anschauungen von der Sehnsucht der Toten nach dem Licht aus dem europäischen Folklore: z. B. in der Weihnachts- und Neujahrsnacht brennt man im Hause Licht, damit die Toten sich daran wärmen können (Wuttke[3] § 751, vgl. § 725)[2].

Eine treffende Erläuterung des altgriechischen Vorfeuers bei der Opferhandlung gibt der altindische Opferritus. Was bei den Griechen zeitlich zerlegt wird — Vorfeuer und das eigentliche Opferfeuer — erscheint im Ṛgveda bei dem komplizierten Dreifeueropfer örtlich getrennt: das südliche, d. h. der Geisterregion zugewandte Feuer, der Dakshiṇagni, ist dazu da, um die bösen Geister abzuwehren und die Manen zu befriedigen. Es hat folglich nach der gewöhnlichen Auffassung sowohl einen apotropäischen wie hilastischen Zweck. Bei der Königsweihe wird diesem ein Feuerbrand entnommen, dabei wird den Geistern geopfert (»getötet ist der Dämon« ist der Spruch dabei) und der Nirṛti gespendet. Bei den Manenopfern tritt das südliche Opferfeuer entschieden in den Vordergrund[3], und beim Totenopfer genügte ein dem Opferfeuer entnommener Brand, um die bösen Dämonen, die sich nähernden Asuren, zu vertreiben; bei der Weihung zum Somaopfer, der Dīkshā, spielte das Feuer dieselbe Rolle. Am zweiten der altindischen viermonatlichen Feste opfert die Frau in das südliche Opferfeuer Tellergebäck (Oldenberg a. O. 320 sieht in der Verbrennung der Teller nur eine rein physikalische Verbrennung der Schuld — entschieden falsch, wenn er damit die ursprüngliche Auffassung charakterisieren will, es ist eine wirkliche Opferdarbringung).

Auch die Totengeister (auf welche die lokalen Geister, bösen Geister u. s. w. zurückzuführen sind) werden vom Feuer angezogen (wie Fliegen und Vögel) und haben darauf ein Anrecht. Man kann, um sie zufriedenzustellen, ein besonderes Feuer neben anderen anzünden — oder, wie die Griechen bei der Opferhandlung, sich durch ein Vorfeuer mit ihnen abfinden, um sich dann an die Götter zu wenden.

---

[1] Sartori, Ztschr. für Volksk. XVII 371, 379. Samter, Geburt u. s. w. 80.

[2] Sartori a. O. 373 hat auf die Zweideutigkeit dieser Totenfeuer und Totenlichter hingewiesen.

[3] Hillebrandt, Rituallit. § 59. Oldenberg a. O. 352 f.

Daß die Geister das Licht lieben, zeigen ganz deutlich die abergläubischen Gebräuche beim Todesfalle, wo sie sich des Feuers bemächtigen. In Argos — und der Gebrauch war sicherlich in Hellas auch sonst bekannt — wurde alles Feuer gelöscht, später wurde neues Feuer aus fremdem Hause geholt, Plut. qu. gr. 24. Ähnlich verfuhr Alexander in Persien, als sein Freund Hephaistion gestorben war: er ließ alles »heilige Feuer« ausgehen, Diod. XII 114. Nach Artemid. oneir. II 9 bedeutet hell leuchtendes Feuer auf dem Herde Wohlhabenheit, ausgehendes Feuer aber Mangel an allem und, wenn im Hause jemand krank ist, den Tod; dasselbe bedeutet eine schlecht brennende Lampe. Im römischen Totenhause wurde das Herdfeuer gelöscht (Apul. met. II 24, Schol. Juv. III 214 [1]). Dieselbe Anschauung läßt sich außerordentlich häufig bei den verschiedensten Völkern nachweisen, bei den alten Indern (hier darf man in den ersten drei Tagen nach dem Todesfalle nicht kochen), bei den heutigen Parsen, Maroniten in Syrien, in Korea, im heutigen Griechenland u. a. darf man erst nach längerer oder kürzerer Zeit kochen. Um den Herd herum, im Schornstein u. a. schwärmen ja die Totenseelen, die Kallikantzaren u. s. w. [2] Wenn der König von Uganda stirbt, wird das heilige Feuer ausgelöscht [3].

Das heilige Feuer erlischt sodann bei drohender Gefahr und nach Freveltaten, als Zeichen, daß die Gottheit sich entfernt hat [4]. Es ist auch ein böses Zeichen, wenn kein Feuer beim Opfer erscheint (z. B. Soph. Ant. 1006 f., vgl. Eur. Or. 614 *ἀνήφαιστον πῦρ*). — Dagegen erscheint, um dies sogleich hier anzuführen, als Gegenstück zu dieser Anschauung ein großes Licht im Dionysostempel bei den Bisaltern als Zeichen guter Ernte und guten Glücks (Ps. Arist. de mir. f. 122) — sonst herrscht Finsternis. Wenn eine Flamme beim Opfer plötzlich entsteht, ist es ein gutes Vorzeichen [5]. Bei Plut. Them. 13 sieht der Seher drei gefangene Perser, und als ein großes Feuer dem Opfer zugleich entsteigt und ein Niesen zur rechten Seite gehört wird, läßt er die Jünglinge opfern. Nach vollendeter Opferhandlung wollte Ciceros Frau in die Asche eine Spende

---

[1] Juven a. O. *si magna Asturici cecidit domus . . . . tunc odimus ignem.* Der Schol.: *non incandiunt lares nostri aut prae tristitia aut propter casum, nec focum in domo nostra fieri patimur, quod et lugentes observare solent.*

[2] Oldenberg a. O. 589, Sartori, Speisung der Toten 57. Wuttke[3] § 297: es stirbt jemand im Hause, wenn ein Licht von selbst auslischt (als allgemeiner Aberglaube verzeichnet).

[3] Frazer G. B.[3] The Magic Art II 261 f.

[4] Bötticher, Tektonik IV 177 (mit Hinweisen).

[5] Z. B. Isyllos-Inschrift, IG IV 955. Tib. IV 1,133: *cunctaque veraci capite adnuit* (sc. Jupiter): *additus aris / laetior eluxit structus super ignis acervos.*

ausgießen — eine Flamme erhob sich dann plötzlich und kündigte der bigotten Frau an, daß Cicero in demselben Jahre Konsul werden würde (Serv. ecl. VIII 106). Bei anderen Völkern können wir ähnliche Anschauungen beobachten. Die Anwesenheit des hebräischen Gottes und sein Wille kündigen sich durch Lichterscheinungen an. In 1. Sam. 28,6 antwortet der Herr dem Samuel »weder durch Träume noch durchs Licht noch durch Propheten«. Jehovah zündet selbst das Opferfeuer Salomos an, 2. Chron. 7,1.

Auch hier haben die Zauberer das Ursprüngliche bewahrt. Im Pap. Parthey 334 ff. heißt es — im Apollonzauber — daß man den Gott wegschickt, indem man den Lorbeerzweig von der linken Hand in die rechte überführt (das Umgekehrte geschieht mit dem Stabe aus Ebenholz) und das Licht erlöscht (dabei ἐπίθυμα und Gebet mit Abschiedsworten).

Es darf folglich als eine weitverbreitete und grundlegende Anschauung ausgesprochen werden, daß das Feuer den Toten und Totengeistern willkommen ist, und deshalb sowohl im Begräbnisritus wie im Opferritual als ein Voropfer seine Stelle hat. Es ist freilich nur eine Seite, und eine von vielen sich kreuzenden und gegenseitig widersprechenden Ansichten, aber deswegen ebenso urtümlich und urwüchsig wie die anderen, ja wahrscheinlich noch ursprünglicher. Es gilt hier, wie überall, wo es sich um derartige Riten handelt, zuerst zu untersuchen, in welchem Zusammenhang der fragliche Ritus vorkommt, dann den Ritus für sich zu betrachten.

Feuer als Opfergabe, den großen Gottheiten dargebracht, können wir mehrmals bei den Alten feststellen. Die Rolle des Feuers übernehmen sehr oft Fackeln und Lampen, sie sind viel leichter zu hantieren und billiger, sind auch zur rituellen Verwendung manchmal bequemer und, in großer Zahl verwendet, eindrucksvoller. Nach Paus. II 22,4 werden in Argos der Kore zu Ehren brennende Fackeln in eine Grube geworfen (unter den ἄρρητα der Ge Themis ist auch eine Lampe, λύχνος, Clem. Al. protr. II 21,5 St. — außerdem Origanum, Schwert und weibliches Geschlechtsglied). Lämpchen (λύχνια) werden der Despoina zu Lykosura geopfert (Dittenb. Syll.[2] Nr. 939) und, wie ich denke, bei der Opferhandlung angezündet. An den Lampterien, einem Fackelfeste zu Pellene, bringt man dem Dionysos Lampter in der Nacht Fackeln dar (während man in der ganzen Stadt Mischkrüge mit Wein aufstellt, Paus. VII 27,3). Es war ganz gewöhnlich, daß die Sieger in den Lampadedromien ihre Fackeln den Gymnasiengöttern weihten[1]. Dem Tyrannos Men in Attika soll der Verehrer dar-

[1] Brückner, Ath. Mitt. XXXV (1910) 203 ff., Taf. 8. Plassart, Bull. hell. XXXVI (1912) 390.

bringen: Öl für den Altar, Lampe, Holz, Spende (IG III 1, 73/4). Ein echt chthonisches Opfer bietet eine Athener Lekythos (Heydemann, Griech. Vasenb. Taf. 2,3 [1]), wo eine Frau im Begriff ist, einen Hund in die Erde zu legen, in der anderen Hand hält sie den »heiligen Korb« (mit drei hervorspringenden Ecken) — vor ihr stehen in der Erde drei (diese Zahl ist nicht gleichgültig) brennende Fackeln [2]. Das eine ist hier nicht mehr »apotropäisch« als das andere. Ein brennendes Licht wird mit Kuchen (oder Früchten) und Lorbeerzweigen (oder Myrtenzweigen) zusammen (außerdem Wein) einer chthonischen Heilgöttin auf einem boiotischen Glockenkrater geopfert [3]. Die Opferkuchen, die der Artemis Munychia dargebracht wurden, die sog. *ἀμφιφῶντες*, gehören auch wegen der darinsteckenden Lichter hierher [4]. Der Diana Nemorensis bei Aricia wurden ebenfalls brennende Fackeln (im Lauf) dargebracht [5]. Aus dem modernen Griechenland möge angeführt werden, daß man bei dem Erstlingsopfer, der *ἀρτοκλασία*,

---

[1] Vgl. Cat. Brit. Mus. E 819; Abb. auch bei J. Harrison, Proleg. 126.

[2] Ich möchte an Wuttke[3] § 93 erinnern: vom Johannisfeuer nimmt man drei angebrannte Scheite und steckt sie in den Flachsacker, »damit der Flachs recht lang werde« (Oberpfalz).

[3] *Ἐφημ. ἀρχ.* 1890, Taf. 5.

[4] Athen. XIV 645 a, Lobeck, Agl. 1062 (im *πλακοῦς ἐνόρχης*, Plat. com. Phaon fr. 2,7, hat der Phallos die Rolle des Lichtes übernommen, auf Gräbern steht auch der Grabphallos statt des Lichtes). Die herumstehenden Lichter bezeichnen den Kuchen als das Eigentum der Göttin. Es sei zugleich die *αἴγλη* erwähnt (Bekk. Anecd. 354; Lobeck, Agl. 1066).

[5] Prop. II (III) 32,9:

cum videt accensis devotam currere taedis,
in nemus et Triviae lumina ferre deae.

Natürlich ist *Triviae deae* Dativ (nicht als Genitiv zu *nemus*, wie Rothstein z. St. meint). An den in Betracht kommenden Stellen (wenigstens soweit ich sie kenne) ist von einem Fackellauf nicht die Rede. Dagegen bringt nach Ov. f. III 263 sehr oft ein Weib aus Dankbarkeit von Rom aus leuchtende Fackeln dahin (*lucentes portat ab urbe faces — lucentes* ist proleptisch, denn erst beim heiligen Hain zünden sie doch die Fackeln an?). Nach Gratt. cyn. 484 werden die Fackeln (*faces spicatae*, gew. als *faces multifidae* aufgefaßt, s. Mau, Art. Fackeln in der Realenz.) am Heiligtume aufgerichtet (*sistimus* — wenn Fackellauf, hätte man doch am Ziel ein Opferfeuer angezündet), nach Stat. silv. III 1,55 wird der ganze Hain von Rauch erfüllt und der See glitzert im Lichterglanz. Vollends wenn die Cynthia des Properz, um ein Gelübde zu erfüllen (*devotam*), im Laufe ihre Fackeln in den Hain bringt, steht von einem Wettlauf mehrerer Teilnehmer auch hier nichts, nur daß der Lauf zum Ritus der Darbringung gehört; aber deshalb brauchen wir keinen Wettlauf vorauszusetzen.

sieben Lichter auf die Brote, um die der Priester herumräuchert, stellt [1]. In Rumänien sieht man Wachskerzen, die in die Kuchen für das Totenmahl gesteckt werden, man nimmt sie mit nach Hause [2]. Wir werden gleich sehen, daß die ganze Sitte gerade in Totenriten ihren Ursprung hat.

Die Fackel [3], die man chthonischen Mächten opfert, ist dieselbe, welche ihnen sonst in die Hand gegeben wird. So hält z. B. Demeter (nach wahrscheinlicher Deutung) auf einem boiotischen Teller [4] in der einen Hand Ähren und Mohnköpfe, in der anderen eine brennende Fackel. Ähren gibt sie und empfängt sie als Gaben, und Fackeln bringt man ihr auch dar, vgl. Himer. VII 2,512: *Ἀττικὸς νόμος Ἐλευσινάδε φῶς* (Lobeck, Agl. 1094) *μύστας φέρειν κελεύει καὶ δράγματα.* Als Opfergabe der eleusinischen Gottheiten wird auch die Fackel bei Theophr. char. 3 erwähnt [5], und Agathokles gelobt (wenigstens nach seiner eigenen Aussage), der Demeter und Kore zu Ehren seine Kriegsschiffe mit Fackeln zu illuminieren, falls er den Karthagern entflieht (Diod. XX 7, darauf steckt er sämtliche Schiffe in Brand!). *Πυρὸς δέσποινα* heißt Persephone Eur. Phaeth. fr. 781,59.

In der Tat werden die Fackeln, welche sowohl Demeter wie Kore, Hekate wie Artemis, Giganten wie Titanen u. s. w. tragen, in letzter Linie auf den Scheiterhaufen und die Totenfackel zurückgehen. Die Fackeln der Erinyen [6], der zürnenden Totenseelen mit dem feurigen Odem und den feurigen Augen, stammen vollends ebendaher [7]: dadurch können sie die Totenseelen erwecken, Pap. Par. 1411 (gleicherweise schlürfen die Erinyen das Blut, wie es der Scheiterhaufen des Patroklos und die Totenseelen ebenfalls tun). Die Fackeln des *rogus* zeigt Klytaimestra als Furie dem wahnsinnigen Orest (in der Tragödie Orestes, PLM V 255 Bähr.). Feuerbrände, die dem Scheiterhaufen eines Toten entnommen sind, dienen

---

[1] Xanthoudidis, Brit. School. Ann. XII 20.

[2] Sartori, Z. f. Volksk. XVII 379.

[3] Vgl. Vassits, Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen (Belgrad 1900), nützlich wegen der Hinweise, aber ohne tieferes Eindringen.

[4] Athener Nationalmuseum Nr. 484, Abb. bei J. Harrison, Proleg. 275 (vgl. Wide, Ath. Mitt. XXVI 143). Mit Mohnköpfen und Ähren auf boiotischen Münzen, s. L. Anson, Numismata Graeca IV Nr. 976.

[5] »Damippos habe bei der Mysterienfeier die größte Fackel errichtet« — je größer die Fackel, desto willkommener war sie der Gottheit, desto stolzer der Geber.

[6] Schon bei Pindar fr. S. 289 Schröder, in der Tragödie des 5. Jahrh.s (s. Rapp, Myth. Lex. I 1313), dann auf den unteritalischen Vasenbildern.

[7] Ganz anders erklärt sie freilich Gruppe, Gr. Myth. 849,4 (»feuerartige, Fieber und Wahnsinn herbeiführende Dämonen«), vgl. Dieterich, Nekyia 199,2.

dem Teiresias als Opfer für die unterirdischen Mächte, Sen. Oed. 550 (darauf werden schwarze Schafe und schwarze Kühe verbrannt). Die Erinyen haben folglich ihre Fackeln ganz in derselben Weise erhalten, wie eine Erinys bei einer bestimmten Gelegenheit mit einem Besen (*κάλλυντρον*) gesehen wird (von Dion, als Vorzeichen des Unterganges der ganzen *οἰκία*, Plut. Dio 55), auch das Fegen ist ein kathartischer Ritus geworden, aber das *κάλλυσμα* war Opfergabe zugleich, »den Bösen« dargebracht.

Wenn die Griechen bei ihren Vorstellungen von der Unterwelt sowohl an Finsternis wie Feuer erinnert werden, ist es folglich tiefer begründet, als Albr. Dieterich (Abrax. 35) annahm (er erinnert auch an den *Πυριφλεγέθων*, an Axioch. p. 372 a, wo die *Ποιναί* mit brennenden Fackeln die Bösen peinigen, und Luk. Necyom. 14, wo man das Wehklagen der Verbrannten hört — wenn aber Apokal. 21,8 und Luk. ver. hist. I 29 Pech und Schwefel in der Hölle brennen, stammt dies von den magischen Zauberhandlungen und Reinigungen her). So hören wir in Pap. Paris. 2338 ff. — in einem Gebete an die Mond- und Unterweltsgöttin — von einer

ἐσχάρα πυρουμένη
σκότος, βύθος, φλὸξ Ταρτάρου σημαντρία
φοβοῦσ' Ἐρινῦς δαίμονάς τ' ἐπαιτίους

und V. 2534: *Τάρταρα, χάσμα φαεινόν.*

Hier fügt sich leicht die Vorstellung ein, daß chthonische Dämonen überhaupt in Zauberpapyri und auf Verfluchungstafeln mehrmals gebeten werden, den und den (oder die und die) »zu brennen« [1]. Natürlich wird dies »Brennen« gewöhnlich Fieber (*πυρέττειν*) bedeuten (aber nicht immer, z. B. Def. tab. Nr. 38,22 Aud. [*κατατήκειν*] . . *τὰς σάρκες, τὰ νεῦρα, τὰ μέλη, τὴν ψυχήν* . .), aber dies vermögen sie, weil sie des Feuers teilhaftig und mächtig sind. Daß Demeter und Kore auch in dieser Gesellschaft auftreten, wie auf den Verfluchungstafeln aus dem Demeterheiligtum in Knidos [2], fällt nicht auf: sie tragen Fackeln und erhalten Fackeln als Opfergaben.

---

1 Vgl. Kuhnert, Rh. Mus. XLIX 37 ff. (Wünsch, Ant. Fluchtafeln Nr. 1,20; Nr. 4,14 ist wohl *σύνεσιν* statt *ἐωγσιν* zu lesen). Man findet dieselbe Auffassung wieder in der Verwendung der Pflanze *ἀείζωος*: wenn man sie in den Herd legt, hindert man den Koch »Feuer zu machen« (Pap. Brit. Mus. CXXI, 171) — aber sie schützt auch gegen Fieber und Entzündungen, »weil sie eine kühlende Kraft hat«. Es ist auch möglich, daß sie als Blitzableiter gedient hat (s. Wogler in der Realenz. u. W.). In der Sage hören wir, daß Glaukos sie genießt, ekstatisch wird und sich ins Meer stürzt.

2 Bechtel in Dialektinschr. 3540 ff.

Im Vordergrunde steht überall die Totenfackel. Man vergegenwärtige sich nur eine antike Begräbnisszene, um dies zu verstehen.

Die Totenfackeln sieht man auf der Darstellung der Selbstverbrennung des Kroisos bei Furtwängler-Reichhold, Taf. 113 (der Sklave legt Feuer an, Kroisos selbst libiert). Auf zwei späteren Vasenbildern Ann. 1872, Taf. A und Journ. Hell. St. 1890, Taf. 6 wird der Scheiterhaufen Alkmenes mit Fackeln in Brand gesteckt. Ähnliche Fackeln hält eine Mänade auf einer schwarzfigurigen Lekythos, Ballheimer Vasen im Hamburg. Mus. Nr. 5,21 (Furtw.-Reichh. Text II 279,3). Bei der Selbstverbrennung des Peregrinus, Luk. de morte Per. 36, trägt er selbst und sein bester Freund unter den mitfolgenden Kynikern Fackeln — damit wird die πυρά angezündet (aber auch andere helfen beim Anzünden mit). Diese Fackeln wurden aller Wahrscheinlichkeit nach am häuslichen Herd angezündet (der Peregrinus macht es übrigens ganz ordentlich — seine ganze Pyra besteht aus Fackeln und Reisig). Ganz natürlich wurde die Totenfackel in die herkömmlichen Feierlichkeiten zu Ehren des Toten aufgenommen, nämlich als Fackellauf im Agon epitaphios. Auf einer athenischen Lekythos (Athen. Mitt. XXXV 202 Taf. 8) biegt ein Jüngling mit Fackel und Diskos im Laufe um das Grabmal herum.

Auch an der Spitze eines altindischen Leichenzuges schritt ein Mann mit einem am häuslichen Herde entzündeten Feuerbrand (es folgten die Opferfeuer des Toten und der ganze Apparat für die Verbrennung, darauf der Tote selbst[1]). — Wie die Gedanken sich gerne um die Begräbnisfackel konzentrierten, zeigt das Grabmal des C. Calventius Quietus (Overbeck, Pompeji[4] 418), wo man auf einem Relief eine Fackelträgerin abgebildet findet, die die Fackel zur Seite hält (»die Frau oder Tochter des Toten«, wie man meint). Plutarch gebraucht den Ausdruck: ἐπὶ τὴν δᾷδα καὶ τὴν χορωνίδα τοῦ βίου προελθεῖν (an seni u. s. w. 789 a), Prop. V 11,46 noch schöner: *viximus insignes inter utramque facem.*

Den Toten werden Lampen, Kerzen, Kandelaber mitgegeben, in der Antike wie auch jetzt oft. An den römischen Feralien leuchteten die Fackeln auf den Gräbern, es war ein Zeichen der Frömmigkeit und Liebe, wenn man eine brennende Lampe ins Grab hineinsetzte[2]. Auf Naxos gibt man heute noch den Toten Wachskerzen mit ins Grab. Gewöhnlich lautet die Erklärung, »damit die Toten es hell hätten«[3]. Und sicherlich hat man zu allen Zeiten damit gewöhnlich gemeint, den Toten eine Opfergabe dar-

[1] Hillebrandt, Hastings Diction. of Relig. IV 476.
[2] Marquardt-Mau, Privatleben der Römer 367 ff.
[3] Sartori, Z. f. Volksk. XVII 374.

zubringen. Es steht wohl nichts im Wege, mit Lawson a. O. 506 zu meinen, daß man die Lampe mit der vor dem Leichenzuge getragenen Fackel anzündete und dann ins Grab warf. Aber notwendig war es kaum, die Absicht genügte schon[1]. Auch heutzutage sieht man kleine Lämpchen auf griechischen Gräbern brennen[2] — was ursprünglich ins Grab gelegt wurde, setzte man später auf den Grabhügel, wenn man es nicht einfach auf dem Grabstein ausmeisselte oder aufmalte. — Was die Lampen betrifft, erinnere man sich der Worte in Pap. Brit. Mus. CXXI, 377: ἐξορκίζω σε, λύχνε, κατὰ τῆς μητρός σου Ἑστίας ... καὶ κατὰ τοῦ πατρός σου Ἡφαίστου ... Die Lampe ist sowohl Hestia wie Hephaistos — die Worte des Papyrus sind in rituellen Beziehung wahr und mythisch sehr schön gedacht.

Im Zauberritus werden die Fackeln nur an einer Stelle erwähnt, Apul. apol. c. 58, wo ein Belastungszeuge aus dem Rauch von Fackeln (*taedae fumo*) und den im Vestibulum des Hauses vorhandenen Federn auf nächt-

---

[1] In den alexandrinischen Gräbern hat man neben kleinen Räucherpfännchen und Marmoraltärchen auch Lampen und Fackeln gefunden, s. Schreiber, Kôm-esch-Schukafa 238. Im Museum zu Alexandria (Saal 18 E) finden sich viele, sogen. tönerne »Fackelträger« (Abb. bei Schreiber a. O. II 379 und 308), kleine (25—30 cm. hoch), hohle, sich abschrägende Zylinder, am einen Ende geschlossen. Sie sind vorn mit einem stark phallischen Serapis oder mit einem Silenskopfe oder — oben mit einem männlichen, unten weiblichen Kopfe geschmückt (einmal hängen zwei große Bündel von Früchten und Blüten dazwischen, öfters Trauben). Die weitere, offene Seite ist zuweilen mit Schneckenlöckchen (Schamhaaren) geschmückt. Sie scheinen eher Phalloi als Fackelträger zu sein — Spuren von Rauch oder Brand gibt es überhaupt nicht (auch Herr Breccia glaubt, nach mündlicher Mitteilung, nicht an die »Fackelträger«). Für die Form ist auf Cairo Terrakotten Nr. 6292 (26 290) zu verweisen. Sind sie etwa für eingesteckte Blumen bestimmt? (Übrigens findet sich in dem Schrank GG ein Eros-Harpokrates mit einer Fackel, die mit zwei Trauben geschmückt ist).

[2] Über τὸ ἀχοίμητο καντῆλι s. Lawson a. O. 508 ff. In Makedonien ist der Gebrauch nach Abbott, Maced. Folklore 199 folgender: *At the head of the procession marches the bearer of the lid, holding it upright and followed by boys carrying bronze candlesticks (μανουάλια), with burning tapers, a cross, and six-winged images of the cherubim. Thencome the priests and chanters with lit tapers in their hands — the coffin — the chief mourners.* Mr. Lawson wird wenig Anklang finden, wenn er meint, daß die Lampe *the ceremonial minimum of the rite of cremation* bedeute. Anders Böttticher, Tekton. IV 333: »Die Lampen, die sich beinahe in jedem antiken Grabe finden, möchten wohl, gerade wie die gesenkte Fackel, eine Anspielung auf das verlöschte Leben sein«. So dachte man damals!

liche Zauberhandlung des Apuleius schließt. Die hier verwendeten Fackeln dienen gewiß nicht[1] Beleuchtungszwecken, dazu wird man, zumal in einem Gastzimmer, Lämpchen verwendet haben (wie aus vielen Stellen hervorgeht). Wenn aber Canidia bei Horaz *flammae Colchicae* in ihrem Liebeszauber verwendet (epod. V 20,24 — außerdem auch Federn eines Uhus, Totengebein u. a.), dann werden diese »Flammen Medeas« (d. h. Zauberflammen) eben auf die Fackeln, die bei der Verbrennung eines Toten Verwendung fanden, zurückgehen, vgl. die eben herangezogene Stelle aus der Orestestragödie und »stygisches Wasser« bei Zauberhandlungen.

Wenn man sich nach Feuer oder Licht als fester Opferdarbringung im Götterkultus umsieht, wird man auf mehrere interessante Fälle stoßen. Die »ewigen Feuer« kennen wir aus dem Kultus mehrerer Gottheiten: Hephaistos (Vulcan), Athena, Apollon, Demeter und Kore zu Mantinea, Pan, Aphrodite zu Argyros[2], Vesta und Caca (Serv. Aen. VIII 190). Bedeutungsvoll ist »das Feuer des Phoroneus« im argivischen Tempel des Apollon Lykios, Paus. II 19,5. Phoroneus, *Φορωνεύς*, ist der *πυρφόρος*[3], der »Feuerbringer« (»denn die Argiver sagen, daß das Feuer nicht von Prometheus den Menschen gegeben, sondern von Phoroneus erfunden sei«): ihm zu Ehren brennt das Feuer, im Tempel des lykischen Apollon, d. h. Apollon Lykios hat es später sich angeeignet[4] (eine ähnliche Sage

---

[1] Wie Abt, RGVV IV 294 f. meint (die Stelle aus Vincentius adv. mag. art. ist etwas ganz anderes; die Feuerbrände, die hier dem Feuer entnommen und umgekehrt zurückgelegt werden und die Gatten trennen sollen, gehen auf den Zusammenhang des Feuers mit dem Phallos zurück). Abt erwähnt die Horazstelle, ohne die Angabe verallgemeinern zu wollen.

[2] Vgl. das Heiligtum von Aphaka am Andonisflusse, Sozom. hist. eccl. II 5 (Drexler in Roschers M. L. s. v. Libanitis). An dem jährlichen Fest des Zeus Klarios (Keraunobolos) auf einer Anhöhe bei Tegea wurde vielleicht ein Feuer angezündet, Paus. VIII 53,9 vgl. Nilsson, Feste 5.

[3] Diese Vermutung (mit Fragezeichen) finde ich schon bei Fick-Bechtel, Gr. Personennamen ausgesprochen; vgl. den *πυρφόρος* bei den Spartanern.

[4] Vgl. den Fackellauf an den Didymeien (Nilsson a. O. 177), Haussoulier, Rev. de philol. XXVIII 202, und vielleicht das Feuerzeichen auf Anaphe, Ap. Rhod. IV 1708 (auf Aigina läuft man an den apollinischen Hydrophorien mit Amphoren voll Wasser, hier mit Fackeln — sowohl Wasser wie Feuer diente der Reinigung). Auch Apollon Patroos und Hephaistos (Prometheus) berühren sich, wie es scheint, an den ath. Apaturien. Übrigens kehren die argivischen Feuerzeichen wieder bei Aisch. Ag. 8. 28 (von *ὁλολυγμὸς εὐφημῶν* begleitet), 281 ff. — Wenn es bei Paus. VIII 15,5 heißt, daß man in älterer Zeit Feuer aus dem Tempel der Artemis Pyronia (auf dem Krathis-Gebirge, bei Pheneios zur

hat vielleicht auch auf Delos existiert, denn hier wäre das Feuer erfunden, und die Insel selbst hätte deshalb, wie man erzählte, früher *Πυρπίλη* geheißen, Plin. IV 12,22)[1]. Wenn die Mutter des Phoroneus gewöhnlich Melia heißt, denken wir an die Bedeutung des Eschenholzes (*μελία*) für das Feuerreiben[2]. Weil diesem Feuerreiben phallische Bedeutung beigelegt wurde, ist Phoroneus der erste Mensch geworden, er ist der Urvater der Menschen, Begründer der Ehe (denn er stiftet ja der Hera, der mächtigen argivischen — und panhellenischen — Ehegöttin, den ersten Altar) und Urheber des ersten sozialen Zusammenlebens (*ἄστυ Φορωνικόν*, vgl. die Hestia bei Diod. V 68). Weil er Feuergott war, hat gleicherweise Prometheus den ersten Menschen geschaffen. Weshalb unter den Kindern des Phoroneus auch Lyrkos angeführt wird (Parthen. 1), ist wahrscheinlich so zu erklären: er ist der Eponymos des in der Nähe von Argos belegenen Lyrkeiongebirges (mit einer Stadt Lyrkeia), wo man jährlich eine *πυρσῶν ἑορτή* feierte (Paus. II 25,4)[3]; die Lampadedromien (vgl. die Demeter, die mit Fackeln überall nach ihrer Tochter sucht) werden verursacht haben, daß gerade er vom Inachos ausgeschickt wird, die umherschweifende Io zu suchen (daß ein Feuerheros gerade in Liebesgeschichten, vgl. Parthen., eine Rolle spielt, geht auf die phallische Seite des Feuerreibens zurück)[4].

---

lernäischen Feier geholt hätte, werden wir auf ein ähnliches ewiges Feuer auch im Tempel dieser Artemis *Πυρωνία* schließen. Euchidas, der von Delphoi nach Plataiai das heilige Feuer holte (Plut. Arist. 31), wurde im Tempel der Artemis Eukleia bestattet (vgl. auch die *ἀμφιφῶντες*, die der Artemis geweihten, mit Kerzen besetzten Kuchen). Über Abb. und Münzen, die Artemis mit Fackel (sehr oft im Laufe dargestellt, vgl. die Bendideien) wiedergeben, s. Vassits, Die Fackel 60 ff.

1 Vgl. den Altar des Apollon Genetor auf Delos *apud quam hostia non caeditur, sed tantum sollemni prece venerantur,* Macrob. III 6,2 (?). Von Delos wurde auch das heilige Feuer nach Lemnos geholt. Aus Delphoi kennen wir sowohl die *πυρκόοι* wie einen *Πύρκων*.

2 Kuhn, Herabkunft des Feuers 230. Gruppe, Gr. Myth. 439; 787,2. (*Φηγεύς* ist sein Bruder). Die Stellenangaben s. bei Weizsäcker u. Phoroneus in Roschers Myth. Lex. Auch nach Schol. So. El. 4 stammt das Feuer vom Himmel her (*τὸ περὶ τοῦ πυρὸς μέχρι τοῦ νῦν δεικνύμενον καὶ λεγόμενον*).

3 »Sonnenwendfeuer« nach Frazer z. St., auch auf der Larisa, cf. Paus. a. O.

4 Später ersetzte man den Lyrkos durch den nur entfernt anklingenden Lynkeus, der sich von hier aus nach der Errettung mit der geliebten Hypermestra (auf der Larisa mit dem Hera-Heiligtum) in Verbindung setzte, Paus. a. O. Übrigens darf man zur Erklärung vielleicht die kithaironischen Daidala heranziehen, die ja eben gerade an einen *ἱερὸς γάμος* anknüpfen, und wo das Opfer und das Anzünden des Scheiterhaufens zusammenfallen (vgl. Nilsson, Feste 52 ff.).

Auch das korinthische Athenafest, die Hellotien, mögen hier erwähnt werden (Schol. Pind. Ol. XIII 56). Über die Kultlegende wird später die Rede sein; aber wenn das Reinigungsfest (καθάρσια) die Ἀλήτου Ἑλλώτια heißen, und ein Fackelwettlauf sich ihnen angeschlossen hat, werden wir auch hier auf einen »Feuerträger«, und zwar einen Ἀλήτης„ einen Herumschweifer, geführt[1]. Gerade an einem Totenfeste hat seine Eroberung von Korinth stattgefunden: das Totenfest wird freilich aus den καθάρσια abstrahiert sein, aber unter diesen wird der Fackellauf besonders charakteristisch gewesen sein.

Der Fackellauf scheint überhaupt im Totenkultus seinen Ursprung zu haben und hier besonders charakteristisch hervorzutreten[2]. Nach Brückner (Athen. Mitt. XXXV 200 ff.) ist der Fackellauf (außerdem die Reiteraufzüge und der Scheinkampf) am Grabe des Toten in Athen ebenso alt wie die Leichenrede[3] — ich denke, noch älter. Der Fackellauf wurde allmählich zu einem gymnischen Agon ausgebildet und als solcher dem Kultus mancher Gottheit angegliedert (vgl. z. B. das Wettrennen mit Fackeln an den athenischen Bendideien). Aber die schnelle Bewegung wurzelte doch im Kultus (auch der Diana Nemorensis bringt die Cynthia des Properz im Laufe Fackeln dar, Prop. II [III] 32,9). Sie bezweckte, das Feuer schnell, damit es nicht verlösche, von Altar zu Altar (wie es heißt auf der Inschr. aus Milet, Haussoullier, Rev. de philol. XXVIII 202)[4] oder von Herd zu Herd zu bringen (zunächst an die Hochzeitsfeier anschließend, vgl. die attischen Lampadedromien für Hephaistos, Prometheus und Pan, die Anknüpfung an die Apaturien, die Entzündung der Fackeln am Altar des Eros u. a.), aber ich denke auch vom Herde nach der πυρά des Toten zu bringen. An den römischen Terminalien brachte die Bauersfrau das Feuer in einer kleinen Schüssel nach der Kultstelle des Terminus (Ov. f. II 64,5, wie früher zur Grube des Grenzsteins beim Setzen desselben: Grom. vet. I p. 141 L. *in fossis . . . sacrificio facto hostiaque immolata atque incensa facibus ardentibus*).

Wie der Leichenzug von Fackeln begleitet wurde, so trug man auch Fackeln bei gewissen Götterprozessionen. Nicht allein wurde Iakchos am 19. Boedromion, wie es scheint, unter Fackelschein von Athen nach

---

[1] Vgl. das Herumschweifen der fackeltragenden Demeter: στρωφᾶτο heißt es im Hymnus (vgl. Lyrkos, s. o.).

[2] Vgl. Rohde, Psyche[2] II 357,2.

[3] Über die Beziehung zu den Epitaphien vgl. Alb. Martin in Daremberg-Saglio, Dictionn. Art. Lampadedromia.

[4] Vgl. Wecklein, Herm. VII 437 ff. In Didyma lief man übrigens den Diaulos um den Tempel herum und kehrte zum selbigen Altar als Endziel zurück, s. Karo, Arch. f. Rel. XVI 288.

Eleusis hinübergeführt, sondern auch der Athena wurde an den Plynterien das Geleite mit Fackeln nach Phaleron und zurück gegeben, IG II 2, 471[1]. Dem Plutos sollen bei der Überführung nach dem Athenatempel Fackeln vorangetragen werden, Arist. Plut. 1194 B. Die Pompe zu Ehren der Erinyen-Eumeniden nach dem Areopagos hin findet, wie Pfuhl (de pomp. sacr. 98,10) hervorhebt, abends statt, und deshalb war auch die Fackelbeleuchtung notwendig. Immerhin wird man nicht vergessen haben, welche ausgesprochene Rolle die Fackeln gerade im Erinyenkult spielen; dann erhalten auch die Worte Athenas bei Aisch. Eum. 983 »beim heiligen Lichte des feierlichen Geleites« prägnante Bedeutung (die Zahl der Fackeln und die Haltung der Teilnehmer werden dieser Auffassung entsprochen haben). Auf einer Abb., Ephem. arch. 1890, Taf. 2, sieht man den Diomedes mit Palladion und Fackel, was ja auf ein ähnliches Umziehen oder eine Übertragung eines Kultus bezogen werden kann[2]. Endlich schließe ich hier den Bittgang der Syeneer bei dem Romanschreiber Heliodor Aeth. IX 11 an: mit Zweigen in den Händen und angezündete Wachskerzen und Fackeln haltend nähern sie sich den belagernden Aethiopern, indem sie die Götterbilder gleich Heroldstäben emporhalten (*ὥσπερ κηρύκεια προβεβλημένοι*). Die Fackeln und Kerzen sind eben der aus dem Tempel herausgenommenen Götterbilder wegen da.

Diesen Gebrauch treffen wir öfters bei anderen Gelegenheiten wieder. Wie bei der Leichenpompe in Rom außer Fackeln auch Wachskerzen benutzt wurden[3], so hören wir, daß Caesar beim gallischen Triumph das Capitol bestieg, während vierzig Elephanten zu beiden Seiten unzählige Leuchter trugen und dem Triumphator den Weg illuminierten (Suet. Caes. 37). Hier wird man an hellenistische Vorbilder denken können (vgl. u. S. 149 f.). Wenn der Siegesgöttin öfters eine Fackel in die Hände gegeben wird, führt man dies richtig zunächst auf ein der Nike dargebrachtes Opfer zurück; so mag sie auch (seit dem 5. Jahrh.) ein Thymiaterion halten oder eine Spende ausgießen[4]. Man könnte hierin natürlich auch einen apotropäischen Zweck in der Verwendung von Fackeln erkennen — gerade beim Siege und Siegeszuge spielt Nemesis herein (vgl. den Altar des Zeus Katharsios und der Nike zu Olympia, Paus. V 14,8, Phallos und obszöne Reden beim Triumphzuge u. a.). Trotzdem halte ich es doch für wahr-

[1] Die Fackeln bei der Überführung des Dionysos Eleuthereus nach der Akademie mögen sich einfach durch die Abendzeit erklären, Pfuhl, de Athen. pompis sacris 76.

[2] Angeführt von Vassits, Die Fackel 18,4.

[3] Blümner, Röm. Privat-Altertümer 492,3; Plin. n. h. XVI 178 *candelae luminibus et funeribus serviunt.*

[4] S. Bulle in dem ausführlichen Art. Nike in Roschers Myth. Lex. S. 331.

scheinlich, daß die Fackel und das Thymiaterion hier auf einer Linie stehen (s. unten über die Freudenfeuer, Eur. Or. 1137).

Dem spartanischen Heere wurde bekanntlich Feuer vorangetragen[1]: man nahm es von Hause mit, und zwar von dem Opfer, das man dem Zeus Agetor darbrachte; man ließ es nie ausgehen. Der »Fackelträger« an der Spitze der Armee zeigte den Weg zum Kampf und zum Siege. Ähnliches finden wir auch im Orient. Auch dem persischen Heere wurde Feuer vorangetragen, »heiliges, ewiges Feuer« auf silbernen Altären (Curt. III 3,9). Damit stellt man gewöhnlich das an einer Signalstange befestigte »Zeichen« zusammen, das über dem Zelte Alexanders des Großen flammte: des Tags sah das Heer den Rauch, Nachts aber das Feuer (ebd. V 2,7). Dies war natürlich kein Signal, wie Curtius meint (»weil man die Trompetensignale des Lärms wegen nicht vernehmen könnte«), es fällt aber auch schwerlich mit dem Heerfeuer zusammen. Es wird eher mit dem dem Könige persönlich vorangetragenen Feuer identisch sein (vgl. die Fackeln, welche bei Eur. Hel. 872 die Luft und den Boden vor der Priesterin Theonoe reinigen und dann wieder auf den Herd zurückgestellt werden, *ἐφέστιον φλόγ' εἰς δόμους κομίζετε*) und zu seinem persönlichen »Schutz« gedient haben. Denn, wenn dies Feuer auch ursprünglich mit dem anderen zusammenfiel, wird man doch wohl früh die Feuer getrennt haben, wenn der König nicht das gesamte Heer leitete oder zu Hause blieb. Xenophon, Kyrop. VIII 3,11 ff. erzählt vom ersten Auszuge des Kyros, um den Göttern zu opfern: zu beiden Seiten des Wegs Soldaten, an der Spitze des Zugs Opfertiere und drei heilige Wagen, darauf Männer, die Feuer auf einem großen Altar (*ἐσχάρα*) tragen, dann der König selbst; nach Xenophon schließt das Feuer den ersten Teil des Zuges ab, wir aber lassen es lieber dem Könige vorangehen. Amm. Marc. XXIII 6,34 fügt hinzu, daß man vormals allen Königen Asiens solches heiliges, »dem Himmel entstammendes« Feuer vorantrug. Die römischen Kaiser haben, als Zeichen ihrer souveränen Macht, dieselbe Sitte angenommen[2].

Frazer (G. B.[3] The Magic Art II 263 f.) sieht in diesem Vorantragen des Feuers ein Zeichen der königlichen Würde. Das mag ja zuweilen für primitive Völker zutreffen, wo das Zentralfeuer des Stamms und das Herd-

---

[1] Xen. resp. Lac. 13,2 *τὸ πῦρ μὲν ἀπὸ τούτων τῶν ἱερῶν* (dem Zeus Agetor geopferten) *προηγεῖται ἐπὶ τὰ ὅρια τῆς χώρας.* An der Grenze wiederum Opfer (für Zeus und Athene), *καὶ τὸ πῦρ μὲν ἀπὸ τούτων τῶν ἱερῶν προηγεῖται οὔποτε ἀποσβεννύμενον, σφάγια δὲ παντοῖα ἕπεται.* Stob. XLIV 41. Hes. u. *πυρσοφόρος.*

[2] Dio Cass. LXXI 35,5. Herodian I 8,4. 16,4 u. ö.

feuer des Häuptlings zusammenfallen[1]. Aber in Sparta wenigstens wird ja das Feuer vom Altar des Zeus genommen und gehört dem Volke (dem Heere) und dem Gotte, nicht dem Könige: es ist hier recht eigentlich das Feuer der Heimat, das dem Heere folgt, wie auch Opfertiere aus der Heimat mitfolgen. Es ist desto kräftiger, weil es »heiliges« Feuer ist. Es ist viel einfacher, auch dies Feuer als apotropäisch anzusehen: überall, wo man auf fremdem Boden hindringt, lauern auch fremde Geister den Eindringlingen auf, auch diese unsichtbaren Feinde müssen verscheucht werden. Aber sobald das Heer rastet, dient das Feuer als Opferfeuer — mit lakonischem Feuer wird den Göttern der Lakonen auch in der Fremde geopfert. Ganz ebenso zünden ja die Kolonisten im fremden Lande ihre Herdfeuer mit dem aus dem Prytaneion der Mutterstadt mitgebrachten Feuer an (Etym. m. 694,28 s. *πρυτανεῖα*, Herod. I 146 »alle Ionier haben ihr Herdfeuer aus dem athenischen Prytaneion mitgebracht«). In beiden Fällen ist der Gebrauch der gleiche.

Etwas anders liegen die Fälle, wo ein himmlisches Feuer den Wegziehenden vorangeht und als Wegweiser zum Ziel und zum Glück dient. Es heißt, daß Thrasybulos von einem solchen Feuer geleitet wurde, als er in der Nacht gegen die dreißig Tyrannen marschierte. Und dem Timoleon zeigte eine am Himmel brennende Fackel den Weg, als er nach Italien reiste. Man denkt sofort an die Israeliten in der Wüste, denen nachts eine Feuersäule, tagsüber eine Wolkensäule voranzog[2]. Nach Artemidor, Traumbuch II 9 (S. 92,16) bedeutet ein am Himmel gesehenes Feuer, wenn es klein und rein und glänzend ist, Drohungen von seiten der Mächtigen — wenn es aber groß ist, das Heranrücken der Feinde, Unfruchtbarkeit und Hunger; das Unglück oder die Feinde kommen eben von der Seite, wo sich das Feuer zeige. Das Schlimmste aber von allem sei, wenn das Feuer auf die Erde herabstürze, oder sich brennende Fackeln am Himmel zeigen — das bedeute Lebensgefahr (»denn der Himmel überragt die ganze Welt, und der Kopf den ganzen Körper«). Man merkt in allen diesen

[1] Vgl. Frazer S. 261 vom ewigen Feuer in Uganda, das der erste Mensch zur Erde hinunterbrachte und das der Häuptling bei Todesstrafe immer unterhalten muß.

[2] Vgl. Orelli in Herzog-Haucks Realenzyklopädie VI 60. Darüber hat man ja viel Schönes in alter und neuer Zeit geredet. Vielleicht läßt sich hier Artemid. II 9 (S. 95,11 Herch.) anführen: wenn man im Traume einen Blitz sieht, wird derjenige nach Hause zurückkehren, der sich in der Fremde aufhält — und wenn man zu Hause sitzt, wird man dableiben (also Blitz = Feuer der *ἑστία*).

Fällen, wie das dem Heere vorangetragene Feuer sich sozusagen siderisch und im Traume wiederspiegelt[1].

Die »ewigen« Feuer, die oben erwähnt wurden (S. 144)[2], und die ewigen Lampen einiger Tempel[3] werden überhaupt durch diesen Zusammenhang erklärt. Und auch die sonstige Verwendung von Lichtern (Fackeln) bei der Vollziehung der heiligen Handlungen — sowohl tags wie nachts — ist so zu erklären[4]. Im Tempel der Athena Itonia unweit Koroneia wurde tagtäglich Feuer auf den Altar der »Schwester Iodama« gelegt, und die Priesterin rief dreimal: »Iodama lebt und verlangt Feuer« (Paus. IX 34,2)[5]. Iodama ist die Heroine, welcher der Tempel ursprünglich gehört hat, das Feuer wurde zuerst als ihre *πυρά* angezündet, dann auf ihrem Altar immer aufs neue entfacht und als »ewiges Feuer« beibehalten.

Feuer als Opferdarbringung scheint noch bei außergewöhnlichen, freudigen Gelegenheiten herkömmlich gewesen zu sein. So wird man die Stelle bei Eur. Or. 1137 erklären: »wenn wir die Helena töten, wird sich ganz Hellas freuen und Feuer anzünden, den Göttern zu Ehren«, *ὁλολυγμὸς ἔσται, πῦρ δ' ἀνάψουσιν θεοῖς*. Man denkt an das Fackelfest zu Lyr-

---

[1] Es heißt bei Artemid. S. 96,22 Herch., daß man Windstille haben wird, wenn man im Traume eine Lampe in einem Schiffe sieht. Hier versteckt sich wohl das Helenenfeuer (St. Elmsfeuer), das den Schiffern günstig (Eur. Or. 1629 und Schol. ebd. 1632) oder ungünstig (Plin. n. h. II 101, zwei Flammen günstig) ist.

[2] Bötticher, Tekton. IV 348 f. (vgl. Preuner, Hestia-Vesta 196 f.). Im Pantempel zu Akakesia (Arkadien, unweit des Despoinatempels), Paus. VIII 37,11 (*παρὰ τούτῳ τῷ Πανὶ πῦρ οὔποτε ἀποσβεννύμενον καίεται*); im Tempel der Demeter und Kore zu Mantineia, Paus. VIII 9,1. Andere Beispiele s. o. (Ein ewiges Feuer des Zeus Agetor zu Sparta ist nicht ausdrücklich bezeugt; im Tempel des delischen Apollon setzt Bötticher es mit Wahrscheinlichkeit voraus, vgl. Philostr. her. XIX 14, 740). Im Aphroditetempel zu Argyros, Ampel. VIII 16.

[3] Bötticher ebd. Vor allem ist die Lampe im Erechtheion bekannt, Paus. I 26,7.

[4] Im Heiligtum der Mnia und Azesia auf Aigina genügte ein Licht, IG IV 1388,3,28. Lichter wurden der Despoina zu Lykosura geopfert (Ziehen, Leg. sacr. 63), zahlreiche Lämpchen wurden im tirynthischen Heraion gefunden (s. Frickenhaus, Tiryns I), u. s. w., vgl. o. Vgl. Hesych s. *ἰάραξ· λύχνος ὁ πρὸς τὰ ἱερά* (*ἰαρός* = *ἱερός*).

[5] Nach Strabo IX 411 war Hades *κατά τινα μυστικὸν λόγον* der Paredros der Athena, vielleicht ursprünglich der Iodama? Hier erhält der chthonische Gott zuerst einen passenden Platz.

keia, s. o.[1] (der Ausdruck wird jedenfalls nicht so einfach zu erklären sein, wenn man an die in Flammen verzehrten Opfergaben denkt).

Es kommt allmählich dahin, daß Fackeln und Lampen uns überall im Kultus der höheren Gottheiten begegnen. So werden z. B. auf Delos bei fast allen bedeutenderen Festen Ausgaben für Fackeln (und Kohlen) neben denjenigen für Seile, Chor (Tänze) u. a. verzeichnet. Die Fackeln hält wohl der Chor in den Händen, wenn er singt und tanzt[2] (auch an den attischen Apaturien hält man Fackeln, die man am Herde anzündet, in den Händen, während man den Feuergott selbst, den Hephaistos, preist)[3]. Es wäre von großem Interesse, wenn uns Serv. Aen. IV 62 ausführlicheres über das ebd. erwähnte Opfer mitgeteilt hätte: *matronae enim sacrificaturae circa aras faculas tenentes ferebantur.* Wir hören jetzt nur, daß Hausfrauen mit Fackeln in den Händen um den Altar herumliefen, was allerdings auffällt. Denn dadurch werden wohl der Altar mit dem auf ihm brennenden Feuer und seine Umgebung gereinigt — also dem griechischen καθάρσιον πῦρ entsprechend[4].

Das Licht und das Feuer waren allgemein im höheren Kultus nicht zu entbehren: *nullum sacrificium sine igne* (Serv. Aen. I 292)[5]. Im römischen Kultus begegnen wir den *foci*, die neben den *arae* herkömmlich sind.

Die Sage ist so weit gegangen, daß Feuer, d. h. Fackeln, mehrmals den Göttern als signifikante Attribute den Gegnern gegenüber gegeben werden: mit Fackeln bekämpfen sie die Giganten (nur einmal auf den Vbb. umgekehrt), das Gefolge des Bakchos ebenfalls die Piraten (Baumeister, Denkm. Abb. 924, 980), die Lapithen die Kentauren und die Seilene die Lamia (Athen. Mitt. 1891, Taf. 9) — wie das Licht die Finsternis besiegt. Das Siegesfeuer, die Fackeln der Nike mögen hier mit hereinspielen, die apotropäische Bedeutung der alles Böse vertreibenden Fackeln auch. Aber

---

[1] Böttticher führt (Tekt. IV 178, 206) Cat. 64, 393 an, hier ist aber nur von »rauchenden Altären« die Rede (*cum Delphi tota certatim ex urbe ruentes / acciperent laeti* [cdd. lacti] *divum fumantibus aris,* sc. Dionysos). Auch Eur. Iph. Taur. 1331 ὡς ἀπόρρητον φλόγα / θίουσα καὶ καθαρμὸν ὃν μετῴχετο — ist fernzuhalten. An beiden Stellen wird etwas verbrannt sein (an der zweiten Stelle sicherlich).

[2] Diels, Sibyll. Blätter 91 (und 47).

[3] Harpokr. p. 118 nach Istros: ἐν τῇ τῶν Ἀπατουρίων ἑορτῇ Ἀθηναίων οἱ καλλίστας στολὰς ἐνδεδυκότες, λαβόντες ἡμμένας λαμπάδας ἀπὸ τῆς ἑστίας, ὑμνοῦσι τὸν Ἥφαιστον ᾄοντες, also Gesang zum Fackelschein während der Opferung am Apaturienfeste, und zwar wird Hephaistos besungen.

[4] Davon zu trennen ist das *minusculum sacrum,* das im flg. erwähnt wird.

[5] Serv. Aen. III 134 *nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri.*

zunächst denkt man doch an ein den Olympiern dargebrachtes Opferfeuer.

Eine Vorstufe bildet auch hier der häusliche Kultus: vor den Schutzgöttern des Hauses (vgl. die komische Geschichte bei Luk. Philops. 21, wo Hippokrates, der Schutzgeist, im Hause herumpoltert, jedesmal wenn seine Lampe ausgeht), vor der *Tutela domus* und vor den Laren brannten Lampen oder Kerzen, wie uns pompejanische Funde lehren und aus dem cod. Theod. XVI 10 hervorgeht[1]. Der häusliche Kultus aber steht wiederum mit dem Totenkultus im engsten Zusammenhang — auch für den Kultus der Hestia und der Vesta (ja selbst für den Helios wie für die Lichtgottheiten überhaupt) läßt sich eine chthonische, d. h. sepulchrale, Unterlage des Ritus erkennen.

Wie eng sich das Feuer in der Form von Fackeln oder Lampen an den Altardienst angeschlossen hat, geht daraus hervor, daß an einem Altare, der in der Pompe des Ptolemaios Philadelphos einhergetragen wurde, vier goldene Fackeln, elf Ellen lang, befestigt waren (Athen. V 202 b). Auch der mantische Hermes hatte auf dem Markt zu Pharai einen steinernen Herd, auf dem man Weihrauch opferte und wo dann die an ihm befestigten ehernen Lampen angezündet wurden, ehe man dem Gotte eine Münze opferte und eine Frage ins Ohr flüsterte (Paus. VII 22,3). Aus der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. haben wir eine Ehreninschrift auf Ariarathes 5. von Kappadokien (Dittenb. Or. Gr. inscr. 352,38), wo die dionysischen Techniten in Athen beschließen, ein Bild (Agalma) des Königs neben dem Gottesbilde aufzustellen und an einem bestimmten Tage zu bekränzen, zu räuchern, außerdem eine Fackel aufzurichten (δᾶιδα ἱστάνειν)[2]. Ähnlich heißt es von einer Mysterienfeier der Hymnoden des Augustus zu Pergamon, daß der Vorsitzende Kuchen und Weihrauch zum Opfer für den Gott Augustus herbeischaffen soll, außerdem Lampen zur Beleuchtung seines Kultbildes (Inschr. v. Pergamon II Nr. 374 B. 19). Bei den Hebräern spielen die Lampen dieselbe Rolle: der Priester zündet morgens und abends die Lampen an und bringt gleichzeitig das Rauchopfer dar, Ex. 30,7 f. — vgl. den Hermes zu Pharai — beides war ursprünglich eine Opfergabe[3].

---

[1] *in nullo penitus loco . . . . Larem igne, Genium mero, Penates nidore veneratus accendat lumina, imponat thura, serta suspendat,* vgl. Hieron. in Esaiam c. 57.

[2] Auf Münzen von Kyme (Aiolis) stehen zwei Fackeln auf einem Altar (Anson, Num. Gr. IV Nr. 1022).

[3] Beim Anfang läutete man mit kleinen Glöckchen, »um die Gemeinde zur Stille zu mahnen«, wie man erklärte. Doch vergleiche man Wuttke[3] § 80

Die christliche Kirche zeigt sich auch hier als rechte Erbin des antiken Ritus. Schon im 4. Jahrh. begegnen wir einem ewigen Lichte in den Kirchen, und zwar vor dem Altare (Paulin. von Nola), und später im Mittelalter steht überall ein Licht vor dem Tabernakel des heiligen Sakraments[1]. Jetzt sieht man ständig Lichter im Gebrauche bei der Opferfeier, der Eucharistie, wenn das Allerheiligste ausgestellt ist, bei Stundengebet, Benediktionen und Prozessionen (Thalhofer a. O.). Vor allem ist aber der Gebrauch von Kerzen beim Totenkultus bemerkenswert: Lampen und Kerzen werden der Bahre vorangetragen und stehen an der Seite der Leiche. Der Reliquienkultus, der sich so eng an den sepulchralen Kultus anschließt, hat Lämpchen und Kerzen ganz besonders in Anspruch genommen. Nach Hieron. adv. Vigilant. c. 7 zündeten Christen zu Ehren der Märtyrer vor deren Reliquien Kerzen an. Und gerade dies mag vielleicht den Kultus der Kirche beeinflußt haben: im Totenkultus und nicht etwa in der erforderlichen Beleuchtung der Katakomben beim urchristlichen Gottesdienste oder »um der Freude Ausdruck zu geben« (wie Hieron. anläßlich der bei der orientalischen Liturgie brennenden Kerzen sagt), liegt aller Wahrscheinlichkeit nach die erste Triebfeder zur ausgedehnten Verwendung der Kerzen in der katholischen Kirche[2]. Wiederum hat der Totenkultus den höheren Ritus angeregt.

Es scheint merkwürdig, daß die Totenseelen das Licht lieben. Freilich setzt sich die auch jetzt allgemein verbreitete Auffassung in uralter Zeit durch, daß man mit dem Feuer gerade die bösen (finsteren) Seelen verscheuche. Um die erstere Auffassung zu erklären, könnte man auf die Notwendigkeit hinweisen, den Toten wie den Lebenden Licht und Wärme zu geben, deren sie bedürftig sind, wenn sie gerade außerhalb der Hütte oder der Höhle bestattet werden. Doch wird man meiner Meinung nach mit größerer Wahrscheinlichkeit den Leichenbrand heranziehen: nach allgemeiner Auffassung und nach guter, antiker Überlieferung (z. B. Plin. VII 187) folgt der Leichenbrand auf das Begraben der Leichen[3]. Die

über die Osterfeuer, die man in Franken während des Abendläutens anzündete — die Glocken mögen wohl ursprünglich (hier wie sonst) apotropäische Bedeutung haben. Im Dionysoskultus desgleichen; auf dem hellenistischen Relief bei Schreiber Taf. 80 A mit dem Dionysosheiligtum (so wahrscheinlich) sehen wir beim Tympanon und Liknon Glocken.

1 Thalhofer a. O. I 666 f.

2 Anders S. Reinach, Cultes, mythes et religions II Einl. 13, der das heilige Feuer der Vesta in der kleinen Lampe des christlichen Altars wiederfindet.

3 In der mykenisch-kretischen Zeit hat man die Toten in Gräbern bestattet, dann setzt der Leichenbrand ein. Ganz unbekannt war aber, auch in der mykenischen Zeit, der Leichenbrand nicht. S. übrigens Kap. 9.

veränderte Weise, den Körper des Toten durchs Feuer zu zerstören, hat auf die Menschen tiefen Eindruck gemacht. Nicht allein in der Auffassung von der Menschenseele kann man dies verspüren. Auch die Gedanken, die sich die Menschen von den großen, göttlichen Mächten machten, wurden dadurch in eine bestimmte Richtung gelenkt: dann hat man gesehen, daß τὸ φῶς eine ψυχή wäre, und hier wurzeln meiner Überzeugung nach der Glaube an die »Olympier« und der ganze »olympische« Ritus [1]. Die Götter wurden nicht im Bilde der Menschen, sondern der im Feuer verbrannten Totenseelen gedacht; die Opfer wurden ihnen — wie den Toten — im Feuer dargebracht (näheres s. letztes Kap.).

Warum die Menschen die Leichen zu verbrennen anfingen, bleibt fraglich [2]. Wenn aber die Menschen das Feuer den lieben Toten verzehren sahen, wurde in ihren Gedanken auch das Feuer gewissermaßen beseelt: es enthielt ja die Totenseele, die im Feuer weiterlebte [3]. Das Feuer selbst wurde dadurch fähig, neue Menschenseelen ins Leben zu rufen [4] (hier trifft die Auffassung mit dem *genitalis fervor* der Sonne, Arnob.

---

[1] Das πῦρ ist ἀθάνατον, und gerade in der Leichenfeier des Patroklos, wie sie die Ilias schildert, findet Proklos die Ähnlichkeit mit dem Unsterblichmachen der Seele bei den Theurgen (in Tim. V 391).

[2] Schurtz, Urgeschichte 198: »Ursprünglich hat man die Leichen verbrannt, um die Toten unschädlich zu machen oder zu versöhnen und als freundliche Helfer zu gewinnen. Ursprünglich hat man wohl die Hütte des Toten mit dem Leichnam in Brand gesteckt«. Ridgeway, Early Age of Greece I c. 7 meint, daß man die Toten verbrannte, um sie als Opfer im Feuer den Göttern darzubringen — d. h. die einzige, »echt arische« Weise, den Göttern Gaben übermitteln zu können. Ich meine, daß die Entwicklung gerade die umgekehrte gewesen sein muß. Die Götter werden wie Totenseelen gedacht und empfangen Brandopfer wie die verbrannten Toten selbst.

[3] Gerade bei der Verbrennung des Patroklos erhebt sich die Schilderung der Ilias zu einer Personifikation des Feuers, das νέμεται (XVIII 177), ἐσθίει, δάπτει den Toten, ganz wie die leichenfressenden Hunde (ebd.).

[4] Vgl. Gruppe, Gr. Myth. 726,2. Klausen, Äneas u. die Penaten II 755. Phlegraios als Satyr-Name, Nonn. XIV 105 ff. — Brennende Fackel im Traume gesehen bedeutet Liebesglück, Artemid. oneir. S. 96,13 und 17 Herch. Ein auf dem Herde oder im Ofen plötzlich aufflammendes Feuer bezeichnet Glück und Kindergeburt, »das Feuer bedeutet Empfängnis — denn die Frau wird ja dadurch wärmer«, S. 98,7; οὐδὲν οὕτω τὸ σῶμα θερμαίνει ὡς πῦρ καὶ γυνή, S. 94,16. Ein schönes Beispiel, das zugleich dem Analogiezauber angehört, führe ich nach Kyran. I 3,7 de Mély wörtlich an: ἐὰν θέλῃς μὴ τίκτειν γυναῖκαν, μολύνας κριθὰς εἰς τὰ καταμήνια αὐτῆς δὸς μήλου φαγεῖν καὶ οὐ τίκτει ποτέ. Ὁμοίως καὶ ἄνθρακας ζῶντας σβέσον εἰς τὰ ἄμηνα

I 38, zusammen [1]). Sowohl Asklepios wie Dionysos werden, darf man sagen, im Feuer geboren (Aelian h. a. II 2 weifs sogar von Insekten, den *πυριγενεῖς*, die nur im Feuer leben [2]); aus den Flammen des Scheiterhaufens, in welchem die Töchter Orions verbrannt werden, geht ein Jünglingspaar hervor, Ov. met. XIII 685 [3] — dem Flammentode entsprieſst neues Leben [4] (auch als Vogel entsteigt die Seele dem Leichenfeuer, als Geier, Luk. de morte Peregr. 39 [5], als Adler im Kaiserkultus).

Bei den Alten herrschte die Auffassung: Licht ist Leben (Plut. qu. rom. 2 *τὸ φῶς γενέσεώς ἐστι σημεῖον*). Durch das Licht erhält man die Seelen sozusagen am Leben oder ruft sie ins Leben, gerade wie es von der Fackel der Erinys, die die Toten erweckt, heifst, Pap. Par. 1411: *πέμψον δὲ Ἐρινὺν ὀργογοργονιστρίαν, ψυχὰς καμόντων ἐξεγείρουσαν*

αὐτῆς καὶ οὐ τίκτει. Ἂς ἄρῃ δεόντως ἄνθρακα καὶ φύλαττε· ὅταν δὲ θέλῃς πάλιν τίκτῃ, ἂς ἅψῃ αὐτὸν ἐν πυρί, καὶ τίκτει. Der Feuerfunke erhält geradezu die Bedeutung des männlichen Samens, wenn im Appenzellerland die Kinder ein Seil auf einem Stück Holz reiben und mit der Erscheinung der Flamme »den Teufel entmannen«, Grimm, D. M.[4] I 573. Dies erklärt uns vielleicht auch, warum man sich nicht unkeusch dem Herde nähern soll (Hes. oper. 733 f.), und warum das Herdfeuer von Jungfrauen (oder *γυναῖκες πεπαυμέναι γάμων*, die nicht mehr Coitus haben, vgl. Fehrle RGVV VI 107) gepflegt wird (Plut. Numa 9): natürlich verlangt das Feuer Reinheit und Keuschheit, aber die Umdeutung in der oben bezeichneten Richtung mufs sich sehr früh durchgesetzt haben. — Über »Feuer« = Liebe s. z. B. Dziatzko[4] zu Ter. Phormio S. 227, dann Pap. Par. 2930 ff. Wess. *βάλε πυρσὸν ἔρωτα* u. s. w., Eust. phil. VII 17,5. V 17. Achill. Tat. VI 19,1 *θυμὸς δὲ καὶ ἔρως δύο λαμπάδες* u. s. w. Ovid. met. II 640 von der wahrsagenden Okyrrhoe: *incaluitque deo.*

1 Die Sonne als *γεννητὴς θεῶν* Soph. fr. 1017 N.[2], vgl. Pap. Par. 487 ff. V. 941 *σπόριμον πῦρ*, und Dieterich, Abrax. 55 f.

2 Vgl. Frazer, G. B.[3] Taboo 67: In Nias wird dem Kranken seine Seele in der Gestalt einer Feuerfliege zurückgegeben: nur der Zauberer kann sie sehen, fängt sie in einem Kleide und setzt sie auf die Stirn des Kranken.

3 Vgl. Verf., Die göttl. Zwillinge 85.

4 Die alten Inder meinten auf ähnliche Weise, dafs in Agni jedes Opfer aufs neue geboren wurde und lebendig zu den Göttern kam (Schwab a. O. XX).

5 *γὺψ ἀναπτάμενος ἐκ μέσης τῆς φλογὸς οἴχοιτο ἐς τὸν οὐρανὸν, ἀνθρωπίνῃ μεγάλῃ τῇ φωνῇ λέγων· ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον* (in Anlehnung an das bekannte Mysterienwort: *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον*?). Der Vogel Phoinix bereitet selbst seinen Scheiterhaufen. Die Sagendichtung spinnt den Faden weiter. Nach Plin. n. h. X 18 habe sich einmal ein Adler aus Dankbarkeit auf den Scheiterhaufen einer Jungfrau geworfen und sei mit ihr zusammen verbrannt worden (vgl. auch ebd. VIII 143).

σαν πυρί[1]. Das »Erwecken des Liknites« bei den Orphikern erinnert an das »Erwecken des Sarapis« durch Feuer und Wasser (der Hymnodos spendet Wasser und zeigt das Feuer, Porph. de abst. IV 9, vgl. die σπονδαὶ ἔνδαιδες bei Aisch. Eum. 1020 — gewiß keine korrumpierte Stelle), aber beides ist ursprünglich eine Opferdarbringung[2]. Man geht aber noch weiter in der Annäherung oder eher der Ausgleichung zwischen Licht (Feuer) und Gottheit, ein Vorgang, für den der Hestiakultus und die Feuergötter Anhaltspunkte dargeboten haben mögen, der aber doch im ganzen, wie es scheint, selbständig dasteht[3]. Nach Schol. Ar. ran. 343 nannte man das Mysterienfeuer (τὸ μυστηριακὸν φῶς) φωσφόρον (vgl. φωσφόρος ἀστήρ von Iakchos, Ar. a. O., und Διὸς φῶς von Iakchos, der auf dem Schoße des Zeus sitzt)[4]. Und mit χαῖρε νύμφιε, χαῖρε νέον φῶς wurde der neue Myste begrüßt (Firm. Mat. de err. prof. rel. c. 19).

In der Osterkerze der Christen mit den »sieben Wunden« gipfelt diese Anschauung, hier schmelzen Gott und Licht in eins zusammen. Aber man denke nur an die uralte (wenn auch nicht vom großen Epos rezipierte) Sage von Althaia, die durchs Verbrennen des Feuerbrandes das Leben ihres Sohnes Meleager zerstörte — sein Leben hing ja vom Erhalten des Feuerbrandes ab —, um die weite Entwicklung zu überschauen. In Arachowa gelobt man noch Wachskerzen von der Größe des kranken Kindes[5]. In Moskau stellt man, wenn ein Unbemittelter stirbt, den Sarg auf die Straße, daneben eine Kerze, in welche die Vorübergehenden die Almosen hineinstecken, weil sie »den Toten repräsentiert«[6]. Wenn die Römer dem Saturnus Wachskerzen »statt Menschen« opferten[7], werden wir folglich

[1] Sehr schön heißt es im Leydener Pap. VII 15 (Dieter. Abrax. 190, 5 ff.) in der Formel der Totenerweckung: ὁρκίζω σε, πνεῦμα ἐν ἀέρι φοιτώμενον, εἴσελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει τοῦ αἰωνίου θεοῦ τόδε τὸ σῶμα καὶ πυρὶ πατείτω ἐπὶ τόνδε τὸν τόπον ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ποιῶν τῇ δυνάμει τοῦ θαῦθ ἁγίου θεοῦ.

[2] Daß Dionysos in Argos unter Fackelschein herbeigerufen wurde (Böttticher a. O. 178), steht wenigstens bei Plut. de Is. 35 f. nicht, nur τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν. Und das ist ja etwas anderes.

[3] Nach Heliod. X 10 vermögen die Götter auch den Menschen den Lichtglanz zu verleihen, vgl. Eust. über die Hexe von Endor von den leuchtenden Kleidern (Kl. Texte 83,24 Klost.): τοῖς ἁγίοις ἀδιάφθορα πάρεστιν οὐρανόθεν ἐνδύματα φεγγοβόλοις ἐκλάμποντα μαρμαρυγαῖς.

[4] Vaseninschrift auf apul. Vb., Mon. Barone Taf. 1 (vgl. das πῦρ μυστικόν Himer. XI 4, 478 und XXXIV 1, 878).

[5] Schmidt, Volksl. 72,5.

[6] Bulletin de folklore II 365 Nr. 145; Sartori a. O. S. 372,2.

[7] Preller-Jordan, Röm. Myth. II 17. Varro bei Lact. I 21,6 erzählt vom Orakelspruch, den die Pelasger in Dodona erhielten, ehe sie nach Italien absegelten und hier den Saturnkult gründeten: καὶ κεφαλὰς Κρο-

in erster Reihe an die Totenfeier um die kürzeste Zeit des Jahres, nicht an das wieder erstehende Licht der neuen Sonne denken.

Sehr interessant ist es, in diesem Zusammenhang einen römischen Aberglauben, die Hochzeitsfackeln betreffend, zu betrachten. Man glaubte, daß die Hochzeitsfackeln ein langes Leben verbürgten: sie verschafften den Besitzern die Sicherheit eines verlängerten Lebens [1]. Bei Serv. ecl. 8,29 heißt es nämlich: *quas (faces) rapiunt tamquam vitae praesidia; namque his qui sunt potititi, diutius feruntur vixisse.* Fest. p. 289 a gibt uns ausführlichere Kunde: *rapi solet fax qua praelucente nova nupta deducta est, ab utriusque amicis, ne aut uxor eam sub lecto viri ea nocte ponat aut vir in sepulchro comburendum curet quo utroque mors propinqua alterius utrius captari putatur.* Dies gibt zu vielen Fragen Anlaß. Die Notiz will den Raub der Hochzeitsfackel durch die Freunde erklären: diese streiten sich um die Fackel wie gleichzeitig die Kinder um die ausgeworfenen Nüsse. Wie man hieraus ersieht, war es einmal Brauch, daß die Braut die Fackel unter das Ehebett legte oder der Bräutigam sie auf dem Grabplatze der Familie verbrannte — wenn ihm (oder ihr) dies gelang. Daß man damit den Tod des anderen bezweckte, kann selbstverständlich der ursprüngliche Sinn nicht sein. Diese Betrachtung beruht auf der Gleichsetzung der Hochzeitsfackel mit der Todesfackel und zugleich — was das Benehmen des Bräutigams betrifft — mit der bei Servius erwähnten, ganz verschiedenen Auffassung, nämlich daß das Verbrennen der Fackel das Schwinden des Lebens bedeute. Man wird die Sache so erklären, daß die Braut die Hochzeitsfackel, die ihr vorangetragen wurde, und die jedenfalls als sehr glückverheißend galt, unter das Ehebett legte, nach sekundärer Auffassung, um alles Böse wegzuhalten (in diesem Falle alle Geister, die den Kindersegen stören

νίδῃ (Hades) *καὶ τῷ πατρὶ* (Saturnus) *πέμπετε φῶτα, quod quia videtur ambiguum, et fax illi et homo iaci solet.* Ähnlich Macrob. I 7,31 *aras Saturnias non mactando viro, sed accensis luminibus excolentes, quia non solum virum, sed et lumina φῶτα significat.* Was die Substitutionsopfer, *oscilla*, Zwiebelköpfe u. a. angeht, führe ich die interessante Notiz bei Crooke, Folklore of Northern India I 46 an: In the Punjâb, the headman of a village makes an offering of money and a *cocoanut* to the flood-demon when there is danger of floods: *the cocoanut representing the head of a human victim.*

[1] Entfernte Parallelen mag es geben. So heißt es, daß Feuerbrände, einem »heiligen Feuer« entnommen, im Kongo eine Familie gegen vielerlei Unfälle sichern, Frazer G. B.[3] The Magic Art 2,261. Eine Kerze, von der Bahre eines Toten, wird zum Liebeszauber verwandt nach Krauss, Volksglaube der Südslawen 142. Der Weihnachtsklotz (Christblock, Yullog, *chalendal*) schützt in der Dauphiné, unters Bett gelegt, Haus und Hof das Jahr hindurch vor Gewitter (die Kohle, ins Feld geworfen, bewahrt das Getreide vor Rost), Mannhardt, Baumk. 226.

können) — aber, meiner Meinung nach, ursprünglich als ein den Seelen dargebrachtes Feueropfer, ein hilastisches Opfer (ebenso wird auch die an mehreren Orten, z. B. in Dänemark, nachzuweisende Sitte, glühende Kohlen unter das Bett des Sterbenden zu setzen, zu erklären sein[1], näheres s. u.). Wenn der Bräutigam aber die Fackel zum Grabplatz der Familie hinausträgt, will er wahrscheinlich auf dieselbe Weise die Fackel den Ahnenseelen als Opfergabe darbringen — ursprünglich hat man ihnen die Fackel wohl auf dem Herde verbrannt, später, als sie außerhalb begraben wurden, auch die alten Ahnen auf diese Weise des neuen Herdfeuers teilhaftig gemacht. Man wird zugleich nicht verkennen, wie fein die verschiedene soziale Stellung und die verschiedenen Aufgaben des Hausherrn und der Hausfrau sich in diesen Gebräuchen wiederspiegeln.

Damit stimmt aufs beste ein anderer, bei Plut. qu. rom. 79 überlieferter abergläubischer Brauch der Römer. Plutarch fragt, warum man das *os resectum* des verbrannten Triumphators in die Stadt zurückbrachte und da bestattete: — »um den Toten zu ehren? Denn früher wurden ja die vornehmsten Römer und die Heerführer mit samt ihren Nachkommen auf dem Forum bestattet, z. B. Valerius und Fabricius. Man erzählt auch, daß ihre verstorbenen Nachkommen auf das Forum hinausgetragen wurden, und daß man da eine brennende Fackel unter ihre Bahre legte, dann sie sofort wieder aufhob, indem man von diesem Vorrechte, ohne Mißfallen zu erregen, Gebrauch machte und nur sein Vorrecht akzentuierte«[2]. Die Fackel hat man brennend vom Herdfeuer mitgetragen, man hat die Bahre eine Weile auf dem Forum stehen lassen und auf dem alten Grabplatz das Fackelopfer dargebracht[3]. Diese Sitte blieb in den ältesten und vornehmsten, aber auch konservativsten römischen Familien bestehen. Denselben Brauch haben wir folglich für Hochzeit und Tod nachgewiesen — um den Kreis zu schließen, finden wir sie in etwas veränderter Gestalt auch als Geburtsritus wieder.

Bei der Entbindung zündeten die Römer ein Licht an, Tert. ad nat. II 11 (»deshalb rief man auch eine Göttin *Candelifera* an«)[4]. Dies war

[1] Vgl. Sartori, Z. f. Volksk. XVII 362 (»um dem Sterbenden den Todeskampf zu erleichtern«).

[2] *καί φασι τούτων ἀπογόνοις ἀποθανοῦσι καὶ κομισθεῖσιν εἰς ἀγορὰν ὑφίεσθαι δᾷδα καομένην, εἶτ' εὐθὺς αἴρεσθαι, χρωμένων ἀνεπιφθόνως τῇ τιμῇ καὶ τὸ ἐξεῖναι μόνον ἐκβεβαιουμένων.*

[3] Vgl. das Anhalten des Leichenzuges bei den Straßenbiegungen in Delphoi, s. Verf., Hermes und die Toten 11 f.

[4] Zur Erklärung der Juno Lucina zieht W. Otto, Philol. LXV (1905) 210 sowohl die der Braut vorangetragene Fackel wie das Kerzenbrennen bei der Geburt heran.

ein hilastisches Opfer, den Ahnenseelen dargebracht: im Lichte oder am Lichte halten sich diese auf, und werden dadurch zufriedengestellt, ihr Zorn oder Mißtrauen gegen den neuen Ankömmling und späteren Teilnehmer am häuslichen Kultus werden dadurch abgewendet. Für die weite Ausdehnung dieses Brauches hat Samter viele Zeugnisse gesammelt [1] —, aber auch hier glaubt er (wie viele andere) mit der Ansicht von der apotropäischen Bedeutung des Feuers überall auszukommen. Wenn die Esten meinen, mit diesem Feuer »den Teufel zu bannen«, oder die Deutschen damit das Kind »gegen die bösen Geister zu schützen« u. ä., dann beruht dies auf alter Anschauung, die aber doch sekundär ist. Bei den Griechen trägt die Eileithyia die Fackel [2], eben weil bei Entbindungen Feuer ihr zu Ehren angezündet und Fackeln ihr geopfert werden. Desgleichen halten die Diana Nemorensis (Aricina) und die Diana Tifatina Fackeln; der Diana Nemorensis hat man ebenfalls Fackeln dargebracht (*spicatasque faces sacrum ad nemorale Dianae | sistimus* Gratt. Cyneg. 486). Die Wachslichter (*cerei*), womit die Römer sich an den Saturnalien gegenseitig beschenkten, wurden schon oben (S. 156) berührt.

Gerade zu dieser Zeit, der Zeit der kürzesten Tage des Jahres, schwärmen die Totenseelen umher; das Licht und das Feuer gilt ihnen (wie den Menschen) jetzt mehr als sonst. Die Lichtwirkungen der alten Saturnalien können wir auch noch in der katholischen Kirche und an unseren Weihnachtsbäumen wahrnehmen. Und im jetzigen Griechenland sind die Kallikantzaren [3] gerade in den Zwölften besonders lebendig und gefährlich: deshalb läßt man die ganze Zeit hindurch das Feuer auf dem Herde nicht ausgehen, und ein beliebtes Mittel, ihr Eindringen durch den Schornstein zu verhindern, ist ein ungeheures Scheit dort aufzurichten und die ganze Zeit brennen zu lassen. Man erklärt dies so, daß man damit die Kallikantzaren vertreibt, sie mögen nicht Licht und Feuer (daß sie Feuer und Licht auslöschen, beruht indessen darauf, daß sie überhaupt Unfug treiben) — aber Lawson (a. O. 201) wirft, wie mir scheint, mit Recht die Frage auf, ob hier nicht hilastische Absichten zu Grunde liegen

---

[1] Geburt u. s. w. 67 ff. Liebrecht, Zur Volkskunde 31. Sartori, Ztschr. für Volksk. XVII (1907) 373 ahnt das Richtige, wenn er sagt: »Manchmal sieht es beinahe aus, als ob man zwei verschiedene Feuer unterscheide, von denen das eine als Abwehrmittel, das andere in irgendeinem anderen Sinne, als Repräsentant des Toten, als Ehrung, Opfer oder dergleichen aufgefaßt wird«.

[2] Paus. VII 23,5 und auf Mzz., vgl. Baur, Philol. Suppl. VIII.

[3] S. das reiche Material bei Politis, *Παραδόσεις* I 331—81 (mit den Erläuterungen Bd. II).

(an mehreren Orten legt man nämlich Kuchen, Würste u. a. als Opfer für sie auf den Herd). Man verteidigt sich gegen die Kallikantzaren durch Feuerbrände, aber zu gleicher Zeit sind sichere Anzeichen vorhanden, daß sie in der Herdasche ihren Sitz gehabt und dieser übernatürliche Kräfte mitgeteilt haben. Die beiden Anschauungen vom Verhalten der Kallikantzaren dem Feuer gegenüber kreuzen sich und werden sicherlich beide auf uralte Zeiten zurückzuführen sein.

Mehrere superstitiöse Gebräuche werden auf diese Anschauung zurückgehen, daß das Licht den Totenseelen willkommen sei. So, wenn die Römer sich scheuten, ein angestecktes Licht auszulöschen, ehe es ausgebrannt war (Plut. qu. Rom. 75, er erklärt den Gebrauch auch daher, daß das Licht einem Lebewesen gleiche). Wenn man beim Mahl die Lichter ansteckte, schwiegen alle — man dachte, daß »die Götter anwesend seien« [1]. Diese Auffassung war den Alten ganz geläufig (Pythia sagt bei Porph. de abst. II 36 *θεοῖς γε μὴν . . . πῦρ τ' ἤδη ξυγγενὲς ἀνάπτωμεν*). »Die Götter« sind hier ursprünglich von derselben Natur wie die Götter, »in deren Gegenwart« die alten Römer speisten, wie sich Ovid ausdrückt, fast. VI 305. Das sind ja doch die Ahnenseelen, die am Herde walten [2], die Laren, vor denen Lampen brannten, die Seelen, welche während der Mahlzeit das vom Tisch Gefallene erhielten (griechischer Aberglaube, ähnlich bei den Römern) [3]. Wenn man, sagt Plin. XXVIII 26, »Feuersbrunst« während des Mahles erwähnt, soll man Wasser unter den Tisch gießen — die Geister, die hier weilen, walten auch über das Feuer [4]. Ins Feuer opfern die Algonquin-Indianer das Erste der Mahlzeit, auch Fett, für die Geister — bei den Siamesen tritt der Küchengott dafür ein

[1] Serv. Aen. I 730: *mos erat apud antiquos, ut lumini incenso silentium praeberetur, ut optativam sibi laudem loquendo nullus averteret.* Böttticher a. O. 337, der diese Stellen anführt, erklärt anders: »weil im Heiligtume wie im privaten Gottesdienste die Sacrificia mit *hoc age* und dem Entzünden der Flamme begonnen wurden« (die häuslichen Gewohnheiten darf man natürlich nicht als einen sinnlosen Abklatsch des höheren Ritus betrachten). Böttticher verweist auch auf Plut. qu. rom. 72 (die Auguren gebrauchten offene Lampteren, wenn sie Wahrzeichen einholten), und auf ebd. 2, wonach man Kerzen sowohl bei amtlichen Handlungen wie bei der *confarreatio* (hier an der Zahl 5) anzündete (Varro l. l. V 61).

[2] Über die Ahnenseelen im Herdfeuer vgl. auch Frazer, G. B.[3] Magic Art II 232 f.

[3] Gerstenkörner legt der »Julsvend« unter den Tisch in der Weihnacht in Norwegen, »als Vorzeichen der Ernte«, Folkev. 1859, 469 (Guldalen).

[4] Es liegt ja viel näher, gegen Feuersbrunst ins Feuer zu opfern, wie bei Tylor, Prim. cult. II 407.

(Tylor a. O. II 383) und bei den alten Indern Agni selbst als der »Mund der Götter«. Dann sitzen die Totenseelen auch im Ofen, wo man die Speise bereitet; auf den Banks-Inseln legt man bei Mahlzeiten, wenn der Ofen geöffnet ist, ein Stück Speise für die Toten beiseite und sagt: »Dies für euch, laßt unsern Ofen gut kochen« (Hartland, Legend of Perseus II 307). Man versteht so ganz gut, daß die Griechen jede Opferhandlung mit Hestia anfingen (Schol. Ar. av. 865).

Man sieht auch, wie leicht die ἑστία mit dem ganzen häuslichen Kultus zusammenfloß (ihr verdankt man das Wohnen in Häusern nach Diod. V 68). Wenn man bei Demosth. LIV 40 »bei seinen Kindern und beim Feuer« schwört, denken wir doch an erster Stelle ans Herdfeuer (*κατὰ τῶν παίδων ὀμνύναι καὶ διὰ τοῦ πυρός*). Und wenn Kaiser Commodus der vorgezogenen Kebse Markia alles einräumte, was der rechten Kaiserin gebührte, »das Feuer allein ausgenommen«, dann werden wir hier an Hestia denken als Zentrum des häuslichen Kultus. Daß eben dieser den Frauen zukam, wissen wir ja aus sonstigen Zeugnissen. Man denke auch an die Bestimmung Numas, daß kein Kebsweib den Altar der Juno berühren dürfe (Gell. IV 3)[1].

Im vorhergehenden haben wir versucht, eine Übersicht über die verschiedenen Verwendungen des Feuers als Opfergabe zu geben, um auf diese Weise den ursprünglichen Sinn des reinigenden Vorfeuers zu verstehen. Daran haben wir weitere Bemerkungen über die sakrale Bedeutung des Feuers überhaupt geknüpft. Jetzt gilt es, das Umtragen von Opferkorb und Wasserbecken um den Altar und die Wasserweihe, durch das brennende Scheit vollzogen, ins rechte Licht zu rücken — welchen Einfluß hat dies Umkreisen des Altars und das daselbst brennende Feuer auf den Korb und die darin befindliche Opfergerste und Geräte, aufs Wasser und auf die Träger selbst? Wir müssen deshalb auf die kathartisch-apotropäische Seite des Feuers eingehen — damit werden wir auch einen Überblick über die sämtlichen rituellen Verwendungen des Feuers gewonnen haben.

---

[1] Sehr vorsichtig verfährt man in norwegischen Bauernhütten, wenn man (in Valders) die Vorschrift befolgt, »nicht Feuer, sondern nur Feuerzeug den Nachbarn zu überlassen« (E. Sundt, Folkevennen 1859, 466, Nr. 34). Dagegen rechnet es Cic. de off. I 52 als das erste Gebot der menschlichen Gesellschaft *pati ab igne ignem capere*. Aber auch im römischen Vestatempel durfte das Feuer nicht an anderem Feuer angezündet werden, Plut. Num. 9.

Die Sache liegt hier einfacher, und man wird sich hier viel leichter über die Hauptpunkte einigen. Wenn man aber den im vorhergehenden beleuchteten hilastischen Gesichtspunkt außer acht läßt, wird man trotzdem vielfach den ursprünglichen Sinn oder die mehrdeutige Verwendung des Feuers nicht verstehen.

Die apotropäische und kathartische Seite des Feuers ist schon von vielen gebührend hervorgehoben worden[1]. Schon die Alten waren hierüber völlig im reinen (vgl. z. B. Liban. or. XIII 47). Man darf wirklich die Worte Vergils Georg. I 87 von den erschöpften Feldern auf alle Seelen, Lebewesen und Gegenstände ausdehnen: *omne per ignem / excoquitur vitium atque exsudat inutilis umor.* Der Schol. Eur. Or. 40 drückt sich so aus: alles wird durchs Feuer gereinigt, und alles, was in die Flammen kommt, scheint rituell rein (ἁγνά) zu sein — was das Feuer nicht berührt, scheint dagegen besudelt (μεμιασμένα) zu sein. So versteht man, was ein Dichter mit einem schönen Bilde und tiefem Empfinden über das vom Blitz getroffene Grabmal des Euripides ausspricht, Anthol. Pal. VII 49:

πυρωθεὶς
Ζανὶ κεραυνείῳ, γαῖαν ἀπηχθίασας.
Τρὶς γὰρ ἐπαστράψας, Εὐριπίδη, ἐκ Διὸς αἰθὴρ
ἤγνισε τὰν θνατὰν σήματος ἱστορίαν.

Man denke sich nur jede Unreinheit, physisch und rituell, als Personifikation in der Gestalt der Dämonen, und man wird den Ausdruck dieses Gedankens bei Eust. über die Hexe von Endor[2] echt antik finden: οὐ γὰρ ἔστιν ἀμφισβητεῖν ὅτι δαίμων οὐκ ἀνάγει ψυχὴν οὐδενός, ὃς ὑπὸ τῶν εὐσεβῶν ἐξορκιζόμενος ἀνθρώπων ἐλαύνεται, πυροῦται, μαστίζεται καὶ φεύγει, τὸ σκήνωμα προλιπών. *Lamminae* (oder Fackeln) und *verbera* sind gegen Sklaven und Dämonen gleich dienlich.

Natürlich konkurrieren oft Wasser und Feuer als Lustrationsmittel, oder sie werden zur kräftigen Lustration zusammen verwendet: das Feuer folgt als das kräftigere Lustramen oft nachher, aber eine feste Regel gibt es nicht. Sehr bezeichnend für die allgemeine Anschauung ist, was wir in Num. 31,22 ff. von den aus dem Kriege heimkehrenden Kriegern lesen: »Gold, Silber, Erz, Eisen, Zinn und Blei und alles, was das Feuer leidet, sollt ihr durchs Feuer gehen lassen und reinigen — nur daß es mit dem Sprengwasser entsündigt werde. Aber alles, was Feuer nicht leidet, sollt ihr durchs Wasser gehen lassen (und sollt ihre Kleider am 7. Tage waschen, so werdet ihr rein, danach sollt ihr ins Lager kommen)«. Bei

[1] S. vor allem Rohde, Psyche[2] I 31, II 101.

[2] Kl. Texte Nr. 83, 21 ed. Klosterm.

Zimmern, Beitr. II Nr. 50, III 6 ff. werden in dieser Reihenfolge: Weihwasserbecken, Räucherschalen und Fackeln neben die Dämonenbilder im Zauber hingestellt, und ebd. S. 133 sühnt der Beschwörer (*āšipu*) den König, indem er »Räucherbecken und Fackel an ihn heranbringt, im Weihwasserbecken ihn abwäscht«. Eine goldene Axt, womit man das Holz zur Anfertigung der Dämonenbilder beim Zauber abhaut und bearbeitet, wird vorerst »durch Berührung mit Räucherwerk, Feuer und Wasser gereinigt« (ebd. II Nr. 46—7, Z. 3). Für das griechische und römische Gebiet finden sich zahlreiche Beispiele oben Kap. 2 (vgl. das folgende): so wird z. B. Demophon erst im Feuer geläutert, dann im Wasser abgewaschen. Das Schmiedeeisen behandelt man auf dieselbe Weise. Aber an bestimmte Regeln scheint man sich gewöhnlich nicht gebunden zu haben.

Das Feuer besiegt jede Unreinheit (Ov. f. IV 785); bei Plin. n. h. XXVIII 80 heifst es vom Monatsfluß der Frau, daß er auf alles nachteilig wirke und Purpur, ja selbst »das Feuer, *quo cuncta vicuntur*«, verderbe. Mit flammenden Fackeln brennt Iolaos die Wunden der von Herakles erlegten Hydra an, damit nichts Böses wieder emporschieße. Im alten Babylonien ist schon diese rituelle Seite des Feuers (neben dem Räucherwerke) klar und vollständig ausgebildet. So heißt es auf den Ritualtafeln für den Beschwörer, Zimmern, Beitr. S. 147, Nr. 41—42, Z. 17: »Sobald die Zurüstung für die Götter beendet ist, sollst du mit Asphalt, Gips, Bergöl, Honig, Butter, gutem Öl, Salböl [nb. zusammen 7 verschiedene Stoffe], Weihwasserbecken, 7 Räucherbecken, 7 Fackeln die Innenräume, die Zimmer, die Schwellen, den Hof, das Dach, die Balken, die Fenster [zusammen 7 an der Zahl] berühren —, darauf mit 7 Fackeln, 7 Schafen . . Tamburin, dunklem Tuche, Geißel . . . Weizen, Mehlhaufen das Haus sühnen.« Die Metalle, die dem gebannten Manne gehörten, reinigten die Hebräer durchs Feuer, worauf sie dem Heiligtume beigefügt wurden (Jos. 6,24. 7,24. I Sam. 15)[1]. Ebenso reinigt der Mißtrauische bei Theophr. char. 18,7 den Becher durchs Feuer, ehe er ihn verleiht (πυρώσας, ganz wie Achill den Becher mit Schwefel und Wasser reinigt, ehe er Wein schöpft und libiert, Il. XVI 228, s. den folgenden Abschnitt über den Rauch)[2]. Im altindischen Tieropfer spielt das Feuer beim Reinigen der Gefäße und Geräte eine große

[1] Robertson-Smith, Die Religion der Semiten 118. Nach Ov. f. V 677 besprengt der römische Kaufmann mit Wasser aus der heiligen Mercurquelle alles, was in andere Hände übergehen soll.

[2] Die Yakuts reinigen im Feuer ihre schmutzigen Töpfe, Tylor, Prim. Culture II 378.

Rolle (Schwab a. O. 35 ff.)[1]. Bei Eur. Iph. Taur. 1216 soll König Thoas sein Schloß durch Fackeln reinigen, weil die mit Blutschuld beladenen Fremden die Räume verunreinigt haben (ἅγνισον πυρσῷ μέλαθρον). Wenn Numa gedörrtes Opferschrot für Opferungen verordnete, sah man auch darin eine kathartische Maßregel (Plin XVIII 8). Im offiziellen römischen Kultus begegnen wir einer interessanten rituellen Besonderheit an den Portunalia (17. August), die in diesen Zusammenhang gehört[2]. Es heißt nämlich im Schol. Veron. zu Verg. Aen. V 241: *Portunus, ut Varro ait, deus por⟨tuum porta⟩rumque praeses. Quare huius dies festus Portunalia, qua apud veteres claves in focum add.... mare institutum.* Die Lakune hat man verschiedentlich ausgefüllt[3], es muß etwas wie *additas purgare, februare, lustrare, sacrare* oder vielleicht — es kommt ja auf die Größe der Lücke an — nur *piare* gestanden haben[4]: die Schlüssel hat man jedenfalls über das Herdfeuer gehalten und so noch einmal den intimen Zusammenhang zwischen *portus* (= janua) und *focus* (oder Janus und Vesta, wenn man so will) rituell hergestellt, den Schlüssel gereinigt und gegen alle bösen, durchs Schlüsselloch hereinschwärmenden Geister und gegen die Diebe gefeit[5]. Der Vorgang steht auf einer Linie mit dem Salben der Waffen des Quirinus, das eben der Flamen des Portunus auszuführen hatte (Fest. p. 217): beides ist »Weiheritus«, d. h. in diesem Falle Abwehrritus. Aber wir können bei genauer Beachtung der antiken Zeugnisse noch weiter gelangen. Wenn der *flamen Portunalis* (der auch ein Plebeier sein konnte) »die Waffen des Quirinus« salbt (Fest. 217 s. v. persillum) und der *flamen*

---

[1] Beim Begießen der *uttaravedi* mit flüssiger Butter (Schwab 34) vertritt das Gold das Feuer, s. u.

[2] Über Portunus s. Wissowa in Roschers Myth. Lex. u. W. Fowler S. 203 denkt anläßlich der Portunalia an die Erntezeit, die die Vorratsräume füllt und sichere Schlösser fordert (man könnte auch an den das Gewitter abwehrenden Schlüssel denken).

[3] Am besten Huschke, Röm. Jahr 250 *addere et infumare.* Wissowa suppliert *additas cremare* — aber warum sollte man die Schlüssel verbrennen? Als Opfer? Also neue machen? Fowler, Rom. Festivals 203: perhaps the old keys of very hard wood were held in the fire to harden them afresh — eine sonderbare Weise, die Schlüssel zu härten. — Den Rost (ἰός, *ferrugo*) hat man offenbar ebenfalls dem bösen Einfluß der Dämonen zugeschrieben.

[4] Keil in seiner Ausgabe der Schol. Val. Prob. schreibt: in focum add*ere prope* mare — das gibt eine Lakune von 8 Buchstaben, wenn man sich darauf verlassen darf.

[5] Denselben Weg geht ja bei den Griechen der Geisterführer Hermes, vgl. meine Bemerkungen, Herm. und die Toten 37 f.

Quirinalis an den Robigalia (am 25. April) amtierte, dann ist die einzige Erklärung für diese enge Verknüpfung des Portunus, Robigus und Quirinus, daß der »Rost« sowohl Schlüssel wie Getreide und Waffen angreift:

parce, precor, scabrasque manus a messibus aufer

betet bei Ov. fast. IV 921 der Priester des Quirinus zu »der Robigo« (denn er, und er allein, macht sie zu einer weiblichen Gottheit), oder — sagen wir mit Vergil — zu der *scabra robigo* (vgl. auch Büchelers Erklärung von *Rufrer*, Tab. Iguv. VI A 14 = Robigus). Ende April gilt die Fürsorge des Landmanns dem reifenden Getreide, in der letzten Hälfte des Augusts dem in den Magazinen aufgespeicherten Getreide. Das reifende Getreide wird vom Mehltau oder »Rost« bedroht, und »der Rost« oder der Kornbrand wurde eben nach der Meinung Ovids und vieler Italiener durch allzugroße Sonnenhitze verursacht (Ov. f. IV 919; Plin. XVIII 273, vgl. 154, der selbst richtiger die Ursache in der Feuchtigkeit und allzugroßer Wärme findet) — der Rost ist also nach der Meinung der Alten selbst zehrendes Feuer, das nur durchs Feuer vertrieben wird. Er zerstört das Getreide — und alles Eisen auch! Man pflegte gegen den Getreiderost [1] an mehreren Stellen des Feldes Haufen von Spreu und Kehricht in Brand zu stecken (streute auch Lorbeerzweige auf die Äcker u. a.), Plin. XVIII 161, 293. Das Hundsopfer (vgl. auch das in diese Zeit fallende *augurium canarium* an der porta *Catularia*) bezieht also Ov. a. O. 939 richtig auf die Sonnenwärme (mengt aber unrichtig den Sirius ein) [2].

Wir verstehen, daß ein Helios-Apollon hier hineingezogen wurde. Was hat aber Feuer und Rost mit dem Kultus des Quirinus zu tun? Wir müssen hier zwei Momente in Betracht ziehen: der Tag der Quirinalia, der 17. Februar, fiel mit dem letzten Tage der Fornacalia zusammen (*stultorum feriae*) — dies war aber ein Fest für die Backöfen, wo man das Korn dörrte (Paul. 93, cf. 83), wobei man auch den Geist des Ofens versöhnt hat. Weiter: Zur Abwehr von Feuersbrünsten setzte Augustus ein Opfer ein, das man am Tage der Volcanalia (23. August) darbringen sollte (fast. Arv. 23. August). Die Götter sind: Volcan, Juturna, Nymphae in campo, Ops Opifera in foro, *Quirinus* in colle, Volkanus in comitio [3]. Beide Umstände sprechen dafür, daß im Kultus des Quirinus die Rücksicht auf

---

[1] ἐρυσίβη *robigo;* μίλτος *uredo, carbunculus.*

[2] Man denke auch an die Fuchshetze im Cirkus (19. April) gegen die Robigo, Ov. f. IV 679 ff., wo man Feuerbrände an die Schwänze der losgelassenen Füchse band.

[3] Wissowa, Ges. Abh. 148,2. 161; in Roschers Lex. der Myth. s. Quirinus S. 18.

das Feuer — sowohl in seiner nützlichen wie schädlichen Wirkung — eine große Rolle gespielt hat. Sein Flamen wird an den Consualia (21. August) auch von den Vestalinnen assistiert, und mit ihnen wird er auch sonst zuweilen zusammen genannt — sie mögen sich vielleicht eben im Feuerdienst zusammen gefunden haben. Übrigens ist ja Consus bekanntlich der Gott des aufgespeicherten Getreides, und eben am Geschick des Getreides war ja Quirinus interessiert. Und hier teilt auch Portunus dasselbe Interesse (auch Ianus Quirinus halte ich für eine alte, im Kultus wurzelnde Benennung)[1].

Das Feuer reinigt auch die Luft (wie der Schwefelrauch aus den Fackeln, Eur. Hel. 866 »damit wir die reine Himmelsluft einatmen«). Nach Plut. de Is. et Osir. 79 glauben viele Ärzte die Seuchen durch große Feuer vertreiben zu können, »sie nehmen der Luft die Schwere und Schwüle« (ὡς λεπτύνουσαν τὸν ἀέρα, sc. τὴν φλόγα)[2]. Aus dem folgenden geht hervor, daß es sich hier um den Rauch wohlriechender Holzarten handelt, dann aber erzählt er, daß der Arzt Arkon während der großen Pest zu Athen empfohlen habe, Feuer neben den Kranken anzuzünden (»es habe vielen geholfen«). Das erinnert an die alten Babylonier, die öfters zur Nachtzeit ein Feuer neben das Bett stellten[3] — als Abwehrmittel, wie man gewöhnlich erklärt. Und doch wird man wohl hier zuerst an ein hilastisch-prophylaktisches Opfer denken[4]. Auch bei den Babyloniern hat man Feuer gegen Krankheiten verwendet. So heißt es einmal[5]: »der Kranke soll sein Kleid ausziehen . . . Räucherbecken, Fackel sollst du an ihn bringen, Beschwörung ihn hersagen lassen«. Bei Porphyr. vit. Pyth. 22 heißt es, daß man »mit Feuer und Eisen und allen möglichen Mitteln Krankheit aus dem Körper — Unwissenheit aus der Seele vertreiben müsse«. Ähnlicher Aberglaube ist noch heutzutage häufig anzutreffen. In Abyssinien heilt man z. B. einen kranken Maulesel durch bren-

---

[1] Vgl. meine Ausführungen über denselben Gegenstand in Festskrift til Alf Torp (Kristiania 1913) 71 ff., 85 ff.

[2] Vgl. Frazer, G. B.[3] II 109 von den Australiern: wenn ein Stamm von einem anderen eingeladen wird, tragen sie, wenn sie sich dem fremden Lager nähern, Feuerbrände (oder angezündete Baumrinde), »um die Luft abzuklären und zu reinigen«, wie sie sagen. Dasselbe erreicht man durch Rauch und Wohlgerüche, s. das flg. Kap. (manchmal wird man natürlich Rauch und Feuer gar nicht trennen können).

[3] Tallquist, Serie Maqlû S. 29.

[4] Vgl. die obigen Ausführungen über das Licht bei und unter der Totenbahre und beim Wochenbett.

[5] Zimmern, Beiträge 167, Nr. 53.

nendes Eisen und Wasserbesprengen (darauf spuckt man)[1]. Und wenn der Wahnsinn des Orestes durch den Donnerkeil, Zeus kappotas, geheilt wird (Paus. III 22,1), ist es doch in erster Linie das Feuer, das heilt.

Um das Gewitter zu vertreiben, läuft in Bulgarien eine alte, nackte Frau hinaus, mit angezündeten Kerzen, roten Eiern und einem Sieb; gleichzeitig zündet man Stroh an, läßt die Schweine quieken und schießt gegen die Wolke, um den »Adler«, wie man sagt, zu verscheuchen[2]. Alles wirkt, so zusammengefaßt, apotropäisch, das Feuer wirkt, dem Blitzstrahl gegenüber, geradezu als Gegenfeuer (das Quieken der Schweine soll auch dem Gewitter die Lust nehmen, zu donnern). Natürlich ist die Frau nackt und alt (vgl. *γάμων πεπαυμένη*, s. o.), damit die Bösen nicht an sie herankommen. Einem Tage übler Vorbedeutung traten die alten Inder mit Wasserstrahlen, mit einem Schwert, Knüppel oder Feuerbrand entgegen (Hillebrandt S. 180). Das Eisen vertreibt schon an und für sich bekanntlich Gespenster (deshalb z. B. eiserne Lampe im Lampenzauber vorgeschrieben, Pap. Lond. CXXI 540 K.)[3].

Hier möchte ich auch das ebenso interessante wie schwer zu verstehende Vasenbild, das den Salmoneus darstellt, erwähnen[4]. Wir sehen den nackten, bärtigen Mann, mit Kränzen und Binden umwunden, nach links stürzen, ein gegen den Himmel gezücktes Schwert in der Linken, einen nach dem Boden gerichteten Donnerkeil in der rechten Hand, den Kopf nach dem Himmel umdrehend. E. Gardner findet hier den wahnsinnigen Athamas wieder. C. Robert[5] denkt an das sophokleische Satyrspiel Salmoneus (»der Frevler wäre ganz als Zeus kostümiert«), Ilberg bei Roscher M. L. an Salmoneus als gewitterbeschwörenden Zauberer, als Regenmacher[6]. Man sieht sofort, daß der Dargestellte weder ein zweiter Zeus noch ein Opfertier sein kann (wurde denn jemals ein Opfertier so

---

[1] Revue de l'hist. des religions LXVI 196.

[2] Kazarow, Klio XII 356.

[3] Vgl. L. Blau, Altjüd. Zauberwesen (1898) 66, 69, 159. Tylor, Prim. Cult. I 140.

[4] Jetzt im Chicagoer Museum befindlich, s. Amer. Journ. of Arch. 1899, Taf. 4 (auch abgebildet in Roschers Lex. s. v. und bei J. Harrison, Proleg. 62). J. Harrison denkt an Salmoneus, den Gotteslästerer, der Zeus nachahmte, durch die heiligen Bänder als ein den Göttern verfallenes Opfer bezeichnet.

[5] Hallisches Apophoreton (Berl. 1903) 105 f.

[6] Vgl. W. Otto, Philol. LXV 188 über Romulus (Silvius), Tullus Hostilius. Man vergleich auch das Auftreten Caligulas, wie es Dio Cass. LIX 28,6 schildert: *ταῖς τε βρονταῖς ἐκ μηχανῆς τινος ἀντεβρόντα καὶ ταῖς ἀστραπαῖς ἀντήστραπτε· καὶ ὁπότε κεραυνὸς καταπέσοι, λίθον ἀντηκόντιζεν, ἐπιλέγων ἐφ' ἑκάστῳ τὸ τοῦ Ὁμήρου »ἢ μ' ἀνάειρ' ἢ ἐγώ σε«.*

ausstaffiert? oder hat jemals ein Zeus mit Schwert und Beinschienen gefochten?). Für ein derartiges Beschwören paßt das Schwert, um von anderem ganz zu schweigen, auch nicht. Dagegen haben die alten Thraker gegen den Himmel geschossen, um das Gewitter abzuwehren (Herod. IV 94), und sowohl in Umbrien wie in Tirol schießt man in die Wolken gegen Hagel [1]. Gegen das Gewitter befestigten die Esten zwei Messer vor dem Hausfenster, und gegen den Wirbelwind warfen sie ein Messer in den Staub hinein [2]. Weiter erinnere man sich an das pythagoreische Symbolum: »das Feuer soll man nicht mit einem Messer schüren« (das Feuer ist ja ein Lebewesen nach Plut. qu. rom. 75, und das Messer ist apotropäisch) — *πῦρ μαχαίρᾳ μὴ σκαλεύειν*. Hier glaube ich, daß das Vasenbild anknüpft: das Schwert richtet der Mann gegen die drohenden Wolken, den Donnerkeil wirft er gegen den Himmel zurück (er ficht, darf man sagen, mit Hand und Fuß, denn der linke Arm mag durch die Beinschiene diese Bedeutung erhalten), die Zweige und Bänder sollen ihn nur schützen [3] (das Vasenbild gibt gerade für alle von Wolters angegebenen Fälle ein ausgezeichnetes Beispiel) [4]. Die rechts folgende Frau wird einen apotropäischen Tanz ausgeführt haben, während links die Iris sich als Botin des Zeus Hyetios und Keraunobolos entfernt. Salmoneus darf man wohl den Mann nennen, als großen Wetterzauberer, der Gewitter sowohl herbeiführen wie abwehren kann.

Man reinigt nicht allein Örtlichkeiten und Gegenstände, sondern auch Lebewesen, ja die einzelnen Glieder durchs Feuer.

---

[1] Wünsch, Hess. Blätter f. Volksk. III 64; Samter, Geburt u. s. w. 40 f. In Norwegen schießt man gegen »die Tussen« in der Nacht vor dem St. Johannistage; man schießt über den Kuhstall, wo kranke Tiere sind, über das Brautgefolge und endlich über kranke Personen, E. Sundt, Folkevennen 1859, 466, 12.

[2] Samter a. O. mit weiteren Beispielen für dies Geistervertreiben.

[3] Hierüber vergleiche man P. Wolters, Faden und Knoten als Amulett in Arch. f. Rel. VIII Beiheft; über die »perlschnurartigen« Bänder ebd. 5,2. Jetzt gibt man bei dem Volksbrauch, dem sog. *Μάρτις*, an, daß die den Kindern im März angebundenen roten oder gelben Fäden gegen die Sonne schützen (S. 15, in Makedonien gegen Fieber und andere Krankheiten, Abbott S. 19). Hier steckt vielleicht uraltes Gut; denn Fieber und Feuer sind ja, auch nach antiker Auffassung, wesensverwandt. Man wird am 1. März und später besonders an die drohende Gefahr der in der Luft, im Sonnenschein und Schatten herumschwärmenden Geister gedacht haben.

[4] Solche geknoteten Fäden oder Binden (oder richtiger Reihen von fortlaufenden Knoten) halten sowohl Hera von Samos (Argos) wie die ephesische Artemis in ihren Händen (s. die betreffenden Münzen). Sie waren schon in ältester Zeit vollständig ausgebildet (gute Bemerkungen bei Hock, Griech. Weihegebräuche 38,3) und lassen sich vom delphischen

Diese Verwendung des Feuers war in kathartisch-apotropäischen Riten der Griechen und Römer sehr verbreitet. Sie hat sich nicht allein im Familienkult und obskuren Konventikeln gehalten, sondern auch im offiziellen Kultus und hochheiligen Mysterienriten ihren Platz behauptet. Tief und schön spricht sich da die Anschauung von der reinigenden und alles Leben erhaltenden, Böses und Finsteres vertreibenden Natur des Feuers mit elementarer Gewalt aus. Damit siegt Licht und Leben über den Tod und alle Toten. Parallelen von anderen Völkern werden auch hier manche Eigentümlichkeit in den Auffassungen und Gebräuchen der beiden klassischen Völker klarer beleuchten. In Altindien reinigte man sich, wenn man von der Bestattung zurückkehrte, beim Eintritt ins Haus dadurch, daß man reinigende und glückbringende Gegenstände berührte: Wasser, Feuer, Kuhmist u. a.[1] Bei den Südslawen wirft man, nach der Rückkehr vom Begräbnis, eine Kohle über den Kopf u. s. w. Auch die Römer haben bekanntlich Feuer zur rituellen Reinigung nach dem Begräbnis verwendet. Nach Frazer, G. B.[3] II 114, mußten im Mittelalter alle, die als Gesandte einen Tatarenfürsten besuchten, ehe sie zugelassen wurden, zwischen zwei Feuer hindurchgehen — auch alles, was sie als Gaben mitbrachten, mußten sie zwischen zwei Feuer hindurchtragen — »damit jeder magische Einfluß, den die Fremden auf den Khan ausüben könnten, entfernt werde«. Mit einer vom Altare genommenen Kohle (das Altarfeuer ist natürlich besonders heilig und rein) reinigt Jahwe die Lippen des Jesaias (Is. 6,5 f.).[2]

Allbekannt sind die Feuerreinigung des Demophon durch Demeter und diejenige des Achilleus durch die Mutter Thetis. Vom judäischen Könige Ahas hören wir, daß er »seinen Sohn durchs Feuer gehen ließ

Omphalos und den geschmückten Opfertieren bis zum buntfarbigen Schmuck verfolgen, den man heutigen Tages an den Pferden sehen kann, die den Weinwagen jeden Morgen vom Lande nach Rom ziehen. Ich denke mir, daß ein ähnlicher geknoteter wollener Faden am Amphidromientage an der Tür befestigt wurde, wenn ein Mädchen geboren war. Es wäre lohnenswert, dies näher zu verfolgen. Auf dem hier in Rede stehenden Vasenbilde sehen wir gerade den linken, am meisten ausgesetzten Arm durch solche Bänder (und durch die Beinschiene?) geschützt.

[1] Oldenberg a. O. 578,3. Man berührte auch Gerstenkörner, deren Zauberkraft gewiß nicht (wie Oldenberg meint) im Namen *yavaya* lag.

[2] Ganz wie Properz die Dichterweihe empfängt dadurch, daß der Mund durchs Quellwasser der Dichter benetzt wird, II 10,25. IV 1,3. IV 3,51. Vgl. Mars unten S. 170, dem nach Marx (Arch. Ztg. XLIII) Athena die Lippen mit Ambrosia bestreicht (wie dem Aristaios Nektar und Ambrosia auf die Lippen geträufelt werden, Pind. P. IX 61, ebenso dem Äneas, Ov. m. XIV 600 ff.).

nach den Greueln der Heiden, die der Herr vor den Kindern Israel vertrieben hatte« (2. reg. 16,3; vgl. 17,7; ebenso Manasse 2. reg. 21,6)[1]. Wenn auch dies Kinderopfer nur dank rabbinischem Euphemismus als eine Art Lustration aufgefafst wurde, hat doch Eustathius Anknüpfungspunkte in antiken Gebräuchen gefunden, wenn er in der Hexe von Endor Deut. 18,9 ff. so umschreibt: *περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρί.* Hierher scheint eine ganz auffallende Darstellung auf einer Pränestiner Cista (im British Museum) zu gehören (Mon. d. Inst. IX Taf. 58)[2]: der bewaffnete Ares, als Kind dargestellt, kniet auf einem grofsen Gefäfs, aus dem Flammen aufschlagen, während die dabeistehende Athene mit ihrer Rechten seine Lippen berührt; eine kleine Nike kommt mit der Siegesbinde herangeflogen. Ein dreiköpfiger Kerberos, der oben in den Ornamentstreifen eingefügt ist, macht das Ganze noch auffälliger (man möchte sogar an den unterirdischen Fluf *Πυριφλεγέθων* denken, Schol. Od. X 514 *Πυριφλεγέθων ἤτοι τὸ πῦρ τὸ ἀφανίζον τὸ σάρκινον τῶν βροτῶν*). Erwähnen will ich doch, dafs der thrakisch-makedonische Feuergott, Ares Kandaon, mit einer *Πυρήνη* vermählt ist[3], dafs Phlegyas einer der Ares-Söhne ist (*πολεμικώτατος τῶν τότε*, Paus.) — Deïmachos wiederum ein Sohn des *Φλόγιος*[4], und dafs die »Feuerträger«, die in alten Zeiten den Heeren vorangingen und ihre Fackeln zwischen die feindlichen Heere als Zeichen des Kampfes warfen[5], für »die Priester des Ares« galten.

Im grofsen ganzen darf man sagen, dafs Feuer in Bewegung — vor allem im Kreise herumgeführt — gewöhnlich apotropäische Bedeutung erhält. Nicht immer liegen die Fälle so einfach wie das Schleudern eines Feuerbrandes gegen den Schakal, den die alten Inder für ein von Todesgenien besetztes Tier hielten[6], oder wenn man in Norwegen den Vaga-

---

[1] Dagegen heifst es von Josia 2. reg. 23,10: er verunreinigte auch das Topheth im Tal der Kinder Hinnom, damit niemand seinen Sohn oder seine Tochter dem Molek durchs Feuer gehen liefse.

[2] Vgl. Marx, Arch. Ztg. XLIII (1885) 169 ff. J. Harrison, Themis 199, findet hier Mamurius als Sonnengott und Anna Perenna als Mondgott (Kerberos) wieder — was wird dann aus *Menerva?*

[3] Höfer, Roschers M. L. III 3343 f. Hesych *κάνδαρος· ἄνθραξ* (eine Nymphe Anthrakia hält natürlich auch eine Fackel).

[4] Aithon und Phlogios Rosse des Ares, Qu. Sm. VIII 242. Vgl. auch den Heros *Δηίπυρος* (Kampf und Feuer), Il. IX 83 ö. Der Führer der Paionier in der Ilias ist teils ein *Πῦρ-αίχμης* (Feuer und Lanze), teils ein *Ἀστεροπαῖος* (»mit Sternaugen«, vielleicht zwei Namen für ein und dieselbe Person).

[5] Schol. Eur. Phoin. 1377.

[6] Oldenberg a. O. 486.

bunden, die eben das Haus verlassen, Feuer nachwirft [1]. Aber auch sonst ist doch die apotropäische oder kathartische Absicht deutlich. So wenn man an den römischen *Cerialia* brennende Fackeln an die Schwänze der Füchse festband (Ov. f. IV 681 f.) und Tiere im Circus Maximus, aber ursprünglich durch die Felder, laufen liefs (gegen den Kornbrand, die *robigo*) [2]. Ebenso wenn der Priester beim gewöhnlichen vedischen Tieropfer, nachdem er das beim Schlachtfeuer stehende Tier mit einem Zweige berührt und darauf mit Reis und Gerstenwasser besprengt und den Rest an dessen rechten Vorderfufs ausgegossen hat, einen Feuerbrand um die Opfergabe herumführt (*paryagnikaraṇa*), »zur Abwehr der Raksas« [3]. Man bewegt einen an beiden Seiten entzündeten Feuerbrand um das Totenopfer herum, um böse Seelen zu entfernen [4]. Auf dieselbe Weise reinigt Äneas seine Kameraden, nachdem sie die Leiche des Misenus verbrannt haben (Verg. Aen. VI 229 m. Schol. — *circumlatio*) [5]. Dagegen tritt das Apotropäische in einem anderen ähnlichen Ritus nicht so bestimmt hervor, nämlich wenn man beim altindischen Manenopfer »zur Abwehr der Asuras« einen Feuerbrand dem Südfeuer entnimmt und vor die Opfergrube legt, wo man den Manen spendet (Hillebrandt S. 115). Hier möchte ich ein Feueropfer als das primäre, aber schon früh vergessene Stadium annehmen. — Als rein apotropäisch sind auch die folgenden Fälle zu betrachten. Bei den Japanern schwingt der Priester die Fackel dreimal um das Haupt des auf dem Scheiterhaufen zu verbrennenden Toten; in Schottland schwingt man dreimal die Kerze um den Leichnam [6]. Bei den Permiern ergreift das Familienoberhaupt ein brennendes Licht, damit geht er dreimal um den Tisch, ehe das Festmahl anfängt [7].

Ähnlich bei der Hochzeit; um auch hier nur einige besonders bezeichnende Beispiele anzuführen: bei den Hindus werden u. a. auch Lichter

---

[1] E. Sundt, Folkevennen 1859, 465, Nr. 8 (Guldalen).

[2] Vgl. *λαμπ-ουρίς* als Beiname des Fuchses, Lykophr. 344. 1393.

[3] Hillebrandt, Rituallitteratur 73. Vgl. Schwab a. O. 96 f. Haass in Webers Ind. Stud. V 324 (in Hochzeitsgebräuchen: man besteigt das Fell eines roten Stieres und setzt sich zum Feuer hin). Sekundär darf man sagen, dafs man durch diesen Feuerzauber die Gabe den Göttern weiht (Hillebrandt 14) — aber es fragt sich ja gerade, was das Weihen hier eigentlich bedeutet. Das Wort »Weiheritus« führt uns nie und nirgends zum Ursprünglichen zurück.

[4] Oldenberg, Rel. des Veda 489,1.

[5] Serv.: a circumlatione vel taedae vel sulphuris, vgl. Iuv. II 157 *cuperent lustrari, si qua darentur | sulpura cum taedis et si foret umida laurus.*

[6] Samter, Geburt u. s. w. 78 f.

[7] Globus LXXI 372 f.

um das Haupt der Braut und des Bräutigams geschwenkt[1]. Gleichbedeutend ist es, wenn man in Kambodscha, im Kreise stehend, eine Lampe um das Brautpaar herumkreisen läßt[2]. Die Kreisbewegung der Fackel kehrt im brennenden Hoalrad (Hagelrad) am Funkensonntage wieder[3]. Auch beim Pflugumziehen hat man am Pfluge ein Feuer angezündet[4] — das erinnert ja sehr an die Reinigung des iguvinischen Volkes *tures et pure*, d. h. durch das Umkreisen der Stiere und des Feuers[5].

Die Fackelreinigung war in kathartisch-apotropäischen Riten der professionellen Katharten (Goeten) bei Griechen und Römen herkömmlich (Diphil. fr. 126 K., Luk. Menipp. 7, Alex. 47 — δᾳδὶ καὶ σκίλλῃ — Zonar. hist. 2,5), in Zauberriten (Tib. I 2,61 von der *saga*, von chthonischem Opfer begleitet; Ov. m. VII 261 von Medea, ehe sie den Aison tötet und verjüngt: *terque senem flamma, ter aqua, ter sulpure lustrat*); sie wurde aber auch offiziell anerkannt (über die Fackelreinigung bei den Säkularopfern s. u. unter »Rauch«), vgl. auch Claudian VI cons. Honor. 322: *lustralem sic rite facem . . . circa membra rotat doctus purganda sacerdos.* Die umgeführte Fackel hat sogar den Kopf berührt, Prop. IV 8,86 (s. u.).

Es kommt, wie schon oben erwähnt, auf ein und dasselbe heraus, ob man das Feuer um sich herum, oder sich selbst um das Feuer herumbewegt[6] (s. oben S. 24). Ähnlich bei den Geburtszeremonien: im Mittelalter tanzte man mit dem neugeborenen Kinde um brennende Kerzen herum, in Schottland trägt man nach der Entbindung dreimal ein brennendes Licht um das Bett der Wöchnerin[7] herum. Manchmal weiß man freilich nicht recht, ob man diese Bedeutung dem Feuer oder dem Rauch beilegen soll — *flamma fumost proxima*, wie Plautus sagt — oder beidem zugleich. So, wenn z. B. die Griechen an einem bestimmten Tage des Jahres die Säuglinge durchs Feuer trugen

---

[1] Sartori, Ztschr. des V. für Volksk. XVII 370,1.

[2] Samter a. O. 76 (nach Kohler, Z. f. vergl. Rechtsw. XVIII 319).

[3] Mannhardt, Wald- und Feldkulte I 500.

[4] ebd. I 553.

[5] Tab. Iguv. I B. 20 *enumek apretu tures et pure* (nach der exterminatio der fremden Nachbarn und der Ordnung der Iguviner in Heeresaufstellung). Dreimal umschreitet man das Volk, dreimal Gebet, dreimal Auflösung *(etatu Ikuvinus)*.

[6] Von diesen Umzügen ist der Umzug der Syrer um die heiligen Bäume beim Frühlingsfest zu Hierapolis (Luk. de dea Syr. 49 Mannhardt W. u. F. 259, Ed. Meyer Gesch. d. Alt. I 2,642), das μυρά oder λαμπάς benannt wird, fernzuhalten: sie trugen zur Weihe der Bäume ihre Heiligtümer und Götterbilder um die Bäume herum, diese waren aber noch nicht in Brand gesteckt.

[7] Samter a. O. 68. Liebrecht, Zur Volkskunde 360.

(Theodor. I 352 Sirm. = PLG III 682: *ἀποτροπιασμὸς καὶ κάθαρσις*)[1], die Römer an den Palilien[2], die Germanen und andere verwandten Völker am Johannistage durchs Feuer springen (wie sonst durch die Notfeuer).

Auch bei Geburtszeremonien spielt, wie gesagt, das Feuer dieselbe Rolle. Bei den griechischen Amphidromien handelt es sich um einen kathartischen Feuerritus, sekundär um einen Aufnahmeritus, der das Kind den Ahnen und Familiengöttern weiht. Daraus hat Aischylos in Semele sogar einen eigenen Dämon, Amphidromos, geschaffen (Hesych). Der Ritus ist bereits vielfach erörtert worden[3] — die Notizen der Glossographen und Scholiasten lassen sich aber in allen Einzelheiten und den verschiedenen Zeitbestimmungen zu keiner sicheren und einheitlichen Überlieferung vereinigen. (Hesych, Suid., Schol. Plat. Theait. u. a. bilden eine geschlossene Überlieferung — daneben aber stehen Schol. Ar. Lys. 757 und Hesych s. *δρομιάμφιον ἦμαρ* selbständig). Entweder läuft man um den Herd herum, wo das Feuer flammt, oder — ich denke, wo der Herd nicht mehr in der Mitte des Hauses freistand — um das am Boden liegende Kind herum. Man könnte denken, daß man in letzterem Falle mit Feuerbränden (oder am *dies lustricus* der Römer mit Kerzen) herumlief, aber davon verlautet nichts. Doch müssen die beiden Riten gleichwertig gewesen sein[4]. Daß der Ritus des Umlaufs zugleich als Gottesurteil galt und über die Lebensfähigkeit des Kindes entschied, geht

[1] Vielleicht als eine Art Wiederholung des Amphidromienritus?

[2] Warum die Palilien als Geburtstag Numas (Plut. Numa 3) und Gründungstag Roms angesehen wurden (Ov. f. IV 861 ff. u. s. w.), wird dadurch zu erklären sein, daß die Feuerreinigung der Palilien sowohl an den *dies lustricus* der neugeborenen Kinder wie die Riten bei Städtegründungen erinnerte.

[3] Preuner, Hestia-Vesta 53 ff. Chr. Petersen, Über die Geburtstagsfeier bei den Griech., Fleckeisens Jahrb. Suppl. II 288 ff. Vgl. Hermann-Blümner, Gr. Privatalt. 281 f. Samter, Familienfeste 62. Stengel, Art. Amphidromia in der Realenz. Aus norwegischem Aberglauben führe ich an (nach E. Sundt, Folkevennen 1859, 465,9 — Guldalen): ein neugekauftes Pferd führt man in die Stube und vor den Herd; einer neu angekauften Kuh hält man Licht vor die Augen, »dann bleibt sie« (wohl als Ersatz des Heranführens an den Herd); S. 463,2 wenn die Hausfrau Milch weggibt, führt sie das Gefäß dreimal über das Herdfeuer hin.

[4] Davon, daß man das Kind am Herde niederlegte und dann herumlief (Samter 63,1), hören wir nichts. Im Aristophanesscholion steht nur: *ἡ δεκάτη . . . ἐν ᾗ τὰ ὀνόματα αὐτοῖς τιθέασιν κειμένοις*. Im Etym. m. s. v. muß man *περὶ* statt *παρὰ* (*τὴν ἑστίαν περιφέροντες*) korrigieren.

aus den Worten Platons Theait. p. 160 e deutlich hervor[1]. Wie es aber geschah und welches Zeichen (am Kinde? oder am bewegten Feuer?) man dabei beobachtete, bleibt völlig dunkel[2]. Vielleicht hängt es mit dem Abfallen der Nabelschnur zusammen, die den meisten Kindern am 7. Tage abfällt (*ὀμφαλὸς ἑβδομαῖος ἀπολύεται τοῖς πλείστοις*, Plut. qu. rom. 102), aber sonst ebensowohl am 5. oder 10. sich ablösen mag. Denn daß der ganze Ritus in dem Wunsche begründet sei, dem Kinde durch den Umlauf des Vaters Schnellfüssigkeit zugeben, wie S. Reinach meint, ist eine Auffassung, die wir nirgends bei den Griechen ausgesprochen finden[3].

[1] *μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ σκοπουμένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὂν τροφῆς τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ ἀνεμιαῖον τε καὶ ψεῦδος.* Dies hat Gruppe richtig hervorgehoben, Berl. phil. Woch. XXVI (1906) S. 1138 (nach G. Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive 105).

[2] Gruppe a. O. denkt sich, daß man ursprünglich das Kind auf dem Opferfeuer (des Herds) — vielleicht in einer Schwinge — so lange liegen ließ, bis man den Umlauf vollendete (»diese Erklärung fügt sich aufs genaueste in bekannte griechische und phoinikische Vorstellungen ein«), und später als Milderung der Sitte das Kind im Arme trug. Er denkt wohl an die »Reinigung« Demophons [Achills] (der übrigens »wie ein Scheit« ins Herdfeuer gelegt wurde) und an die Kinder der Phoeniker und Hebräer, die »durchs Feuer gehen« (s. o.), oder an Beispiele, wie sie J. G. Frazer, Class. Review VII (1893) 292 und Berthold, RGVV XI 1,40 gesammelt haben. Gewiß hält man an manchen Orten die Kinder über ein Feuer, aber der lustrale Zweck dabei ist doch unzweifelhaft — es ist ja auch ganz unmöglich, daß neugeborene Kinder in direkte Berührung mit dem Feuer gebracht werden können. Eine Feuer- (oder Wasser-)probe, wie sie Thetis mit ihren Kindern vornimmt (Schol. Apoll. Rh. IV 816), kann unmöglich als Vorstufe des Amphidromienritus oder des dabei wahrgenommenen Gottesurteils gelten. Wenn man die Kinder ins Feuer legt oder wirft (wie Herakles), will man sie töten — oder »unsterblich machen«, aber nicht reinigen. Wenn man hier mehr als einen reinen Märchenzug finden will, wird man den ersten Anlaß in dem Leichen- oder Opferfeuer suchen müssen. — Man darf auch auf den trocknen Oelzweig verweisen, den Medea in das von ihr zusammengebraute, siedende Mixtum eintaucht und wieder grün und fruchtbeladen macht (Ov. met. VII 280); später verjüngt sie auch den alten Aison, indem sie sein Blut fließen läßt und durch die heiße Mischung ersetzt (ebd. 287).

[3] S. Reinach, Cultes, mythes et religions I 139 f. Er führt aus Grimm D. M.[4] III 489 (46) die interessante estnische Sitte an, daß der Vater um die Kirche läuft, während das Kind in der Kirke getauft wird. Dies ist ein christianisierter Amphidromienritus; wenn aber die Esten selbst meinen, daß sie damit das Kind schnellfüssig machen, trifft auch diese Erklärung den urspr. Sinn nicht mehr, ist ohne Zweifel sekundäre Ausdeutung.

Der schnelle Umlauf, den Reinach besonders betont, ist gar nicht so alleinstehend, wie er denkt, er ist im Gegenteil ein konstanter Zug des apotropäisch-kathartischen Umlaufs.

Der Verlauf der Amphidromienzeremonie wird, wenn wir die verstreuten Notizen zusammenfassen, folgender sein: Waschen der Hände der an der Geburt beteiligten Frauen, Umlauf mit darauf folgender Anerkennung und Namengebung, Opfer und Festschmaus. Das Händewaschen der Frauen zeigt, daß die eigentliche *μαίευσις* und ihre Verunreinigung jetzt beendigt ist, auch die Wöchnerin hat sich gereinigt (Eur. El. 654), der Umlauf mit dem Kinde schließt sich als weitere karthartische Maßregel des Neugeborenen natürlich an. Reinach hat übrigens nach Preuner (a. O. 58,5) die Beteiligung der Frauen am Umlauf verneint und die Nacktheit als rituelle Nacktheit richtig hervorgehoben (man durfte übrigens sonst nicht die *αἰδοῖα* beim Herde zeigen, aber der rituelle Umlauf hat die Nacktheit sowohl der Männer und Frauen wie des Kindes gefordert). Aber an und für sich ist wohl nichts der Anschauung hinderlich, daß auch die bei der Geburt beteiligten Frauen (ursprünglich doch die nächsten Verwandten) mit umliefen, wenn auch der Vater selbst sein eigenes Kind getragen haben mag. Die übrigen Einzelheiten des Amphidromienritus gehen uns eigentlich hier nichts an. Nur sei darauf aufmerksam gemacht, daß man zuweilen[1] die Lustration von der Namengebung unrichtig getrennt hat. Nur Suidas macht hier einen Underschied zwischen dem 5. Tage (Umlauf) und dem 10. Tage (Namengebung). Mit der Verteilung der verschiedenen Notizen auf verschiedene am 5., 7. und 10. Tage stattfindenden Zeremonien[2] zerstört man auch den ursprünglichen Zusammenhang. Es genügt die klare Notiz Harpokrations p. 65,8 hier anzuführen: *τοῖς ἀποτεχθεῖσι παιδίοις τὰς ἑβδομάδας καὶ τὰς δεκάτας ἦγον, καὶ τά γε ὀνόματα ἐτίθεντο αὐτοῖς οἱ μὲν ἑβδόμῃ, ὡς καὶ ὁ ῥήτωρ λέγει, οἱ δὲ δεκάτῃ . . . τὰ πλεῖστα δὲ ἀναιρεῖται πρὸ τῆς ἑβδόμης, διὸ καὶ τὰ ὀνόματα τότε τίθενται, ὡς πιστεύοντες ἤδη τῇ σωτηρίᾳ.* Der letzte Satz zeugt zugleich deutlich für den Amphidromienritus als Gottesurteil (auch der 7. Tag war für die Lebensfähigkeit des Kindes entscheidend — nämlich als man den Amphidromienritus auf den Apollontag verlegte). Nach Harpokration hat man gewöhnlich am 5. Tage das Kind lustriert, anerkannt und benannt. — Natürlich war das Kind schon vorher (gleich nach der Geburt) gewaschen — wenn es eines Zeugnisses bedarf, möge man die nette Geschichte von

---

[1] Hermann-Blümner, Gr. Privataltertümer 283,4.

[2] Gruppe a. O. S. 1137.

Kleo im epidaurischen Asklepieion nachlesen (Ditt. Syll.[2] 802)[1]. Aber die Mutter wird am Umlauf nicht teilgenommen haben — das ist am 5. Tage nach der Geburt eine Unmöglichkeit und fällt deshalb auch am 7. und 10. (welche Tage dem 5. parallel stehen) weg[2]. Dagegen wird man den Tag mit Rücksicht sowohl auf die Mutter wie das Kind angesetzt haben. Auch jetzt gelten gerade die vier ersten Tage nach der Geburt, was die Wöchnerin betrifft, für besonders kritisch. Erst 10 (7 oder 5) Tage nach der Geburt war die griechische Wöchnerin wieder rein, d. h. für den häuslichen Kultus (Eur. El. 654, 1126). Es mag sein, daß man gerade um ihrer selbst und ihrer Gesundheit willen den Tag aufgeschoben hat — oder hängt das Schwanken in der Zeitbestimmung mit dem Abfallen der Nabelschnur zusammen (s. o.)? (Ich denke mir auch, um dies beiläufig zu bemerken, daß der *dies lustricus* der Römer auf den 8. Tag für Mädchen, auf den 9. für Knaben fiel auch aus dem Grunde, weil die Geburt eines Mädchens für leichter gilt, und die Mutter sich schneller erholt, folglich schneller rein wird). Die Hebamme (oder, wenn sie nicht da ist, die Großmutter) bringt das Opfer (Eur. a. O.) dar: hier wenn irgend sonst, fällt das Hausopfer nur den Frauen zu (vgl. Men. Sam. 170). Die Hebamme ist wohl auch mit um den Herd gelaufen. Ganz merkwürdig ist nun die Notiz im Etym. m. u. W., daß man an den Amphidromien umlief, während ein Brot in der Asche auf dem Herde[3] (*ἐγκρυφίου ἄρτου*) »gebacken« wurde. Damit wird der *χαρίσιον*-Kuchen gemeint sein, der aus den Überbleibseln früherer Mahlzeiten bestand (Petersen, Fleckeisens Jahrbb. Suppl. II 291, Preuner S. 56). Ganz irrtümlich denkt sich nun Petersen erst einen Umlauf, während das Brot gebacken wird, dann später noch einmal mit dem Kinde (ja er scheint sich sogar drei getrennte Umläufe zu denken). Ich glaube, daß wir hier ein altes Opfer für die Ahnenseelen vor uns haben (zu den Resten der Mahlzeiten vgl. die römische Auffassung von dem vom Tische Heruntergefallenen und den deutschen Aberglauben, Wuttke[3] § 458: Brotsamen, die auf die Erde fallen, muß man ins Feuer werfen, damit die armen Seelen auch etwas haben, sonst »sammelt sie der Teufel«). Ich denke mir auch, daß der Kuchen die Gestalt eines Phallos hatte (vgl. Athen. p. 668 *ἀπὸ τῆς τῶν ἀναιρουμένων*

[1] In Sparta badete man die neugeborenen Kinder nicht in Oel (wie gewöhnlich?), sondern in Wein, Plut. Lyk. 16.

[2] Damit vergleiche man auch die Zeitbestimmungen für die Opfertiere bei Plin. VIII 206: Ein Ferkel ist am 5. Tage, ein Lamm am 7. Tage, ein Kalb am 30. Tage rein zum Opfer.

[3] Vgl. den argivischen *κήριον*-Kuchen *ὃν Ἀργεῖοι παρὰ τῆς νύμφης πρὸς τὸν νυμφίον φέρουσιν. ὀπτᾶται δ' ἐν ἄνθραξιν*, Athen. XIV 645 d.

χαρᾶς — besser denken wir an die aphrodisische χάρις, die das Kind in die Welt brachte, und an die genaue Verbindung des Phallos mit dem Herdfeuer). Ähnliche Kuchen mögen die Teilnehmenden auch selbst gegessen haben. Die Mahlzeiten, die hier in Frage kommen, werden eben diejenigen sein, die man während dieser Zeit der Unreinheit genossen hat (auch die römischen *Caristia* [d. h. Charistia?] gelten den Laren und der Familie).

Nach einer Notiz bei Suid. u. Ἀστυδρόμια feierte man in Kyrene dies Fest »wie die Geburtstagsfeier der Stadt« (οἱονεὶ τῆς πόλεως γενέθλια). Lobeck wird darin recht haben, daß der Name mit den Amphidromien zusammenhängt (Aglaoph. 596). Dann wird man vielleicht den Umlauf mit Fackeln vollzogen haben, und die »Geburtstagsfeier« entspricht in diesem Falle dem Herumlaufen um das in der Mitte liegende und zu reinigende Kind.

Auch die Peristia mögen hier erwähnt werden, obgleich sie eigentlich, wie sich zeigen wird, in einen anderen Zusammenhang gehören. Sie bedeuten nach Istros bei Suid. s. περιστίαρχος die Ferkel, die als Reinigungstiere herumgeführt wurden. Aus dem Namen schon geht deutlich hervor (denn die Quellen sind nicht ganz klar), daß die Ferkel ursprünglich um einen Herd (ἱστία, d. h. ἑστία) geführt werden, dann später um die Stadt oder eine Volksversammlung — man sprengte laufenden Schrittes das Blut im Kreise herum, innerhalb des Kreises war alles rein (Arist. Ach. 43 f.). Derjenige, der diesen περίστια oder καθάρσια (d. h. den blutenden Ferkeln und ihren Trägern) voranging, hieß περιστίαρχος[1]. Uns interessiert hier nur der Zusammenhang mit dem Herde und die Rolle des Feuers bei dieser Reinigungszeremonie. Preuner, Hestia-Vesta 63[2], denkt an eine vorhergehende Umführung um das Herdfeuer, aber dies ist recht unwahrscheinlich oder eher unmöglich; ebenso die Vermutung von Süss (Art. Hestia in der Realenz.), daß bei diesem Lustrationsakt jedesmal eine ἑστία als Sitz des reinigenden Feuers verwendet wurde (also müßte man jedesmal eine ἐσχάρα in die Mitte der Volksversammlung hineinbringen?). Wir müssen annehmen, daß man ursprünglich den Boden um den Hausherd, die eig. ἑστία, herum mit Blut besprengt hat. Wir lesen nämlich bei Hesych s. κάθαρμα . . . . τὸ χοιρίδιον, ᾧ τὴν ἑστίαν ἐκάθαιρον ἐν ταῖς ἐκτροπαῖς. ὁ δὲ ἐπιτελῶν δημοσίως περιστίαρχος ἐλέγετο. Damit muß man eine weitere Hesychglosse (die man gewöhnlich, wie es scheint, übersieht) zusammenstellen, nl. περίστιτον· ἐπὰν τὸν νεκρὸν ἐκπέμψαντες

[1] Suid. οἱ τὰ ἱερὰ καθαίροντες περιστίαρχοι, d. h. um den privaten Herd genügte der Träger selbst, bei den öffentlichen bluteten schon mehrere Ferkel (der Name lautete auch ἱστίαρχος).

[2] Vgl. dens. in Roschers Myth. Lex. s. Hestia S. 2621.

ἱποσιρέψωσι, καὶ τὸ καθάρσιον ποιήσωσιν[1]. Hier hat M. Schmidt περίστιον korrigiert, und ein anderer Ausweg, das Wort zu emendieren, wird sich schwerlich finden. Wir lernen also, daß man nach der Rückkehr vom Leichenbegängnis beim Herde, oder eigentlich um den Herd herum, ein Reinigungsopfer dargebracht hat. Hier paßt ja das Herumspritzen des Schweineblutes vorzüglich, und man darf in den Lexica getrost sowohl ein περίστιον (= καθάρσιον) wie die περίστια (= καθάρσια) anführen. Das private Reinigungsopfer, das das Reinigen der Hestia bezweckte, wurde folglich auch auf Örtlichkeiten und Versammlungen übertragen, wo nunmehr diese selbst und keine ἑστία sich in der Mitte befanden. Dieselbe Wirkung erreichen die römischen Frauen auf andere Weise. Sie laufen mit Fackeln um den Altar herum; der Altar, das Feuer und seine Umgebung wurden auch auf diese Weise sorgsam gereinigt.

In den eleusinischen Mysterien begegnen wir wiederum der Feuerreinigung, nämlich auf dem herrlichen Sarkophagrelief aus Torre Nova (via Labicana) und dem Relieffragmente aus Neapel[2]. Wir sehen hier die Szene, wo der Myste auf dem heiligen Sessel sitzt, der mit dem δῖον κῴδιον bedeckt ist. Dem Einzuweihenden ist ein Mantel über Kopf und Schultern geworfen, den rechten Fuß stützt er auf einen Widderkopf, in der Linken hält er eine, schräg über die linke Schulter gelegte, nicht angezündete Fackel[3]. Links schreitet eine weibliche, reich bekleidete Figur heran — wir sagen getrost, um den Mysten von rechts nach links zu umschreiten —, die in beiden Händen je eine, nach unten gekehrte, brennende Fackel hält[4].

Der Myste wird folglich durch das umgetragene Feuer rings herum gereinigt, wie das Kind am Amphidromientage selbst um das Feuer herumgetragen wurde. Dieselbe Reinigung erlangt man auch durch andere Mittel, z. B. wenn man das Orakel befragt und gleich vorher ringsum »umtönt« wird (Plut. qu. rom. 10 χαλκωμάτων πατάγῳ περιψοφεῖσθαι) oder wenn auf einem Campanarelief (Bull. hell. VII Taf. 4—5) eine Mainade das Tympanon schlägt,

---

[1] Vgl. Hesych s. περιρέξειν· τὸ ἐπὶ τοῖς καθαρσίοις θύειν.

[2] Über den Sarkophag s. die ausführliche Behandlung von G. E. Rizzo, Röm. Mitt. XXV (1910), 89 ff. (m. Abb., Taf. 2 ff.). Das Neapeler Fragment abgeb. ebd. S. 104.

[3] Nach Pringsheim, Arch. Beiträge zur Geschichte des eleus. Kults (1905) 8 hat er die Fackel vom Daduchen erhalten.

[4] Mit zwei Fackeln, die sie vorher in Blut taucht und an zwei Altären entzündet, reinigt auch Medea den Aison vor der Zauberhandlung, Ov. m. VII 260.

während der ganz verhüllte Myste dabeisitzt. Man bemerkt leicht, wie die kathartischen Maßregeln auf unserem Sarkophage gehäuft sind. Das Fell, die Verhüllung (vgl. die Römer bei der Opferung) und das Feuer treiben das Böse und die Bösen aus und weg. Davon daß Kore mit den gesenkten Fackeln die Erde oder die Luft reinigt, wie der Herausgeber des Sarkophags von Torre Nova meint, kann keine Rede sein[1]. Man senkt die Fackeln, damit sie besser brennen — hier bezweckt die Daduchin zugleich, daß der Rauch um den Einzuweihenden rings herum aufsteige: er soll auch vom Rauch »verhüllt« werden[2], dann als gereinigter Myste selbst seine eigene brennende Fackel tragen. Wie wichtig bei der Myese die Fackelreinigung war, sehen wir daraus, daß auf eleusinischen Münzen (J. 350—327 v. Chr.) ein auf einer Fackel stehendes Schwein auf dem Av. dargestellt ist — diese Zusammenstellung wird man in den kathartischen Einleitungszeremonien der Mysterien begründet finden. Diejenige, welche die Fackeln hält, können wir (bis jetzt wenigstens) nur eine Daduchin nennen (keine Kore! wenn hier, wie Rizzo meint, mythische Vorgänge dargestellt wären, wäre eine Feuerläuterung nur einer Demeter zuzuschreiben, denn sie reinigt den Demophon im homerischen Hymnus). Bei Hesych u. *Διὸς κῴδιον* heißt es ausdrücklich, daß das Fell des dem Zeus Meilichios und Ktesios geschlachteten Opfertieres zur Skirophorien-Pompe gebraucht wird, außerdem »vom eleusinischen Daduchen und

[1] Rizzo a. O. 120: Kore (wie er sie nennt) con le faci abbassate è rappresentata anche nelle monete d'Atene del secondo secolo. Rappresentata, cioè, nell'atto in cui allontana, con le fiamme purificatrici, gli spiriti mali sorgenti dalla terra u. s. w. Er meint, daß die ganze Menge der hier dargestellten Fackeln die Reinigung der Luft und des Bodens bezwecke (verweist dabei auf Eur. Hel. 865 ff., s. o.).

[2] Rizzo a. O. 121 macht darauf aufmerksam, daß die Göttin den Blick nach der Seite wendet (so auf dem Neapeler Relief, wo der Kopf bewahrt ist), um der Verunreinigung durch die schädlichen Mächte zu entgehen, die sie selbst vom Mysten vertreibe. Darin könnte man sehr wohl beistimmen (vgl. Rohde Ps.[2] II 85,2), wenn nicht die das Liknon tragende Figur (welche Szene die unsrige auf der Esquiliner Aschenurne vertritt) ganz einfach nach vorne sähe. Denn auch in diesem Falle werden die bösen Geister durch die ausgeschütteten *οὐλαί* zufriedengestellt oder durch das Liknon selbst vertrieben. Überhaupt weiß ich auch nichts von irgendwelcher in der Literatur erwähnten Fackelläuterung, wo man die Augen wegwendet. Also wird auch auf dem Sarkophag die Haltung der Daduchin wahrscheinlich aus künstlerischen Rücksichten erfolgt sein (wenn man dagegen die zur Reinigung verwendeten Fackeln schließlich wegwerfen wollte, hat man sie [immer?] *aversis manibus [oculis] super caput* weggeworfen, cf. Claudian in Honor. l. l.).

einigen anderen zu Reinigungen«. Also werden wahrscheinlich sowohl Widderfell wie Fackeln — denn die letzteren, und zwar in ihrer prägnantesten Verwendung, haben dem Daduchen den Namen gegeben — von derselben Person zur Reinigung verwendet. Allerdings geht zugleich aus der Hesychglosse (vgl. Siud. u. *Διὸς κῴδιον*) hervor, daß in Eleusis selbst das Fell dem (stehenden) Mysten unter die Füße, d. h. unter den linken Fuß (Hesych), gelegt wurde. Wir müssen folglich mit verschiedenen Variationen in den Demetermysterien rechnen, je nach den verschiedenen Zeiten oder Örtlichkeiten. Oder müssen wir zwei verschiedene Riten voraussetzen: der Daduch reinigt mit dem untergelegten Fell — und die Daduchin (denn dem Daduchen stand ja eine *δᾳδουχοῦσα* zur Seite) auf die Weise, die wir eben auf unserem Sarkophage sehen?[1]. Auf der esquilinischen Aschenurne[2] finden wir die Feuerreinigung durch die Liknonzeremonie ersetzt, d. h. wir dürfen dies nicht so verstehen, daß die letztere die erstere ausschließt. Ich denke mir eher die Sache so, daß man, durch die Fackeln gereinigt, darauf vom Liknon mit den heiligen Getreidekörnern weiter sakralisiert wurde. Sowohl Sarkophag wie Aschenurne weisen somit auf ein vollständigeres Original zurück[3]. Dann hätten wir in den Mysterienzeremonien einen Verlauf der rituellen Vorgänge, der dem Hergang bei den einleitenden Opferzeremonien entspräche: zuerst das *πῦρ καθάρσιον* (und Wassersprengen), dann die Liknonzeremonie.

Es ist in diesem Zusammenhange von Interesse, darauf aufmerksam zu machen, daß das Liknon sich gerade in einigen Mysterien mit der Knabengeburt verbunden hat, vgl. den Dionysos Liknites und die Abbildung, die man gewöhnlich auf eine Amphidromienzeremonie bezieht[4]: das Liknon, der schnelle Lauf, die Fackeln, das deutet alles auf eine Reinigungszere-

---

[1] Man erzählte, daß Pythagoras auf Kreta durch den Blitzstein gereinigt wurde (Porphyr. vit. Pyth. 17): *ἔνθεν μὲν παρὰ θαλάττῃ πρηνὴς ἐκταθείς, νύκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ ἀρνειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος:* hier haben wir Feuer (Blitzstein), Meerwasser und fließendes Wasser und Wolle zugleich.

[2] Ersilia Lovatelli, Ant. Monum. Taf. 2/3, S. 25 ff. (auch abgeb. bei Rizzo Taf. 7). Rizzo S. 124 erklärt das Gerät mit den Früchten, das der Hierophant auf dem Sarkophage hält, auch für ein Liknon, aber so sieht ja ein Liknon gar nicht aus. Es ist eine einfache Opferschale.

[3] Gegen den alexandrinischen Ursprung des Originals (Th. Schreiber) führt Rizzo S. 140 ff. gute Gründe ins Feld.

[4] Abb. in Daremberg-Saglio, Art. Amphidromia (vgl. den Text von Saglio): Sarkophag in Cambridge abg. bei Harrison, Proleg. 525. Ebd. ist auch das Vasenbild abgebildet, das das Hermesknäbchen im Liknon ruhig liegend darstellt (Fig. 151); darüber mehr unten.

monie, die dem alltäglich geübten Gebrauche bei den Amphidromien nahekommt, nur mit dem Unterschiede, daß hier zugleich sowohl Kind wie Fackeln herumgetragen werden. — Man könnte auch auf den Gedanken kommen, daß die viel behandelte, aber wenig verständliche *μύησις ἀφ' ἑστίας* ein der Fackelreinigung entsprechender Weiheritus wäre: doch hätte man in dem Falle das Umlaufen um den Herd als einen ebenso ehrwürdigen wie umständlichen Ritus nur in wenigen Ausnahmefällen beibehalten[1]. Daß das Kind *ἀμφιθαλής* sein soll bei diesem Ritus, wo die Gottheiten sich des Kindes als ihres Kindes annehmen, ist natürlich. Deshalb gehört das Kind ganz besonders ihnen und opfert als Repräsentant der übrigen (*ἀντὶ πάντων τῶν μυουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον*).

Ein weiteres Beispiel der Reinigung durch die herumgetragene Fackel bietet ein Vasenbild mit der Darstellung einer dionysischen Opferszene, Mon. d. Inst. VI 37[2]. Hier findet sich in der oberen Reihe eine weibliche Figur, die mit der rechten Hand eine Fackel über den Kopf einer sitzenden Figur (die Beine gekreuzt, mit *ἐμβάδες* versehen) ausstreckt: es sieht aus, als ob die Fackelträgerin rasch herumtanze. Opfer und Myese werden dann auch hier, wie auf dem Sarkophag aus Torre Nova, zusammen dargestellt sein — auch die betreffenden Gottheiten wohnen in beiden Fällen der heiligen Handlung bei[3].

Die phrygischen und orphischen Mysterien haben die reinigende und heiligende Natur des Feuers auf eine ganz eigentümliche und energische Weise verwendet. Man hat bei ihnen den Mysten Kennzeichen des Kultus eingebrannt (Lobeck, Aglaoph. 657 ff.): so ein Epheublatt in den Riten der Gallen (Etym. m. s. *Γάλλος*), vgl. Plut. de am. et adul. discr. 19, 182, vgl. das Auftreten des Antioch. Epiphanes in Judaea, III Macch. 2,29 (bei den Ägyptern Herod. II 113).

Zu erwähnen ist besonders ein ähnlicher Mysterienritus, den uns Prud. peristeph. 10, 1076 ff. beschreibt, und wo das Feuer eine wesentliche Rolle spielt:

---

[1] Jedenfalls kann die Meinung Lobecks (S. 1290, Anm. 2) nicht richtig sein, der so erklärt: *ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας*, i. e. *nomine civitatis* ad sacrorum mysticorum ministeria legatus.

[2] Vgl. Farnell, Cults of the Greek States VI 256. Abb. bei Harrison, Themis 208.

[3] Von einem »Feuergürtel« der Magier spricht Arnob. I 52: *age nunc veniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut adsentiamur auctori* — man denkt an einen von Feuer umgebenen oder gezogenen Kreis, aus dem der Magier bei der Zauberhandlung, gereinigt und gestärkt, hervortritt (vgl. Lucil. fr. 249 Marx *zonatim* = *per gyrum* Nonius).

quid cum sacrandus accipit sphragitidas?
acus minutas ingerunt fornacibus:
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcumque partem corporis fervens nota
stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.
functum deinde cum reliquit spiritus
et ad sepulchrum pompa fertur funeris,
partes per ipsas imprimuntur bracteae,
insignis auri lammina obducit cutem,
tegitur metallo, quod perustum est ignibus.

Diese *sphragitides* sind Kennzeichen, die man den Mysten einbrannte[1], zunächst *stigmata*. Es scheint deutlich hervorzugehen, daß man den in irgendwelche Sacra Einzuweihenden zuerst symbolisch zu Tode brennt, seine verschiedenen Körperteile durch eingebrannte Kennzeichen dem Tode weiht und dadurch heiligt *(quamcumque partem corporis . . . hanc sic consecratam praedicant)*, dann legt man Goldblättchen auf die gebrannten Teile, und der Leichenzug folgt. Vor allem muß man hier der oben angeführten Worte des Proklos eingedenk sein, daß das Unsterblichmachen der Seele bei den Theurgen der Leichenfeier des Patroklos ähnlich sei (in Tim. V 391), wenn auch diese Praktiken der Theurgen mit dem hier geschilderten Vorgang nicht zusammenfallen[2]. Man sieht zugleich aus den Worten des heil. Romanus, daß es eine sehr schmerzhafte Operation war, V. 1088:

sic daemon ipse ludit hos quos ceperit,
docet exsecrandas ferre contumelias,
tormenta inuri mandat infelicibus.

---

[1] Vgl. Dressel z. St. und Dieterich, Mithraslit. 165, der in diesem Ritus Tod und Wiedergeburt sieht. Vgl. auch die unten S. 183 angeführte Proklosstelle (σφραγίς von der christlichen Taufe, z. B. Hermas past. simil. IX 16,3 f. vom ὕδωρ), vor allem aber das unten zu erwähnende eingebrannte σῆμα der Karpokratianer.

[2] Ich mache auch auf folgende Stelle aufmerksam, wo vom Brenneisen (und Brandmarken) bei einer τελετή die Rede ist, die sich der Verfasser anläßlich des abenteuerlichen Selbstverbrennens des Peregrinus eingerichtet denkt, Luk. de morte Peregr. 28: μαρτύρομαι δὲ ἢ μὴν καὶ ἱερέας αὐτοῦ ἀποδειχθήσεσθαι μαστίγων ἢ καυτηρίων ἢ τινος τοιαύτης τερατουργίας, ἢ καὶ νὴ Δία τελετήν τινα ἐπ' αὐτῷ στήσεσθαι νυκτέριον καὶ δᾳδουχίαν ἐπὶ τῇ πυρᾷ. Ein einfacher Abklatsch der Sklavenstrafen, der *ignes ardentesque lamminae* (Cic. in Verr. V § 163), wird es ja nicht sein.

Zum Zeichen des Leichenbrandes und der dadurch erfolgten Heiligkeit werden die Goldblättchen aufgelegt[1] — dann glüht ja gewissermaßen der ganze Körper, und man trägt den schon Verbrannten zu der letzten Ruhestätte (nicht zum *bustum*). Dann folgt die resurrectio (nach Dieterichs Annahme). In diesem Mysterienritus ahmte man folglich den Feuerbrand nach, wie man in anderen Mysterienriten den Mysten bis zum Kopf in die Erde eingrub (Prokl. in Plat. theol. IV 9 p. 193 *καὶ ὁ πάντων ἐστι θαυμασιώτατον ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προείληφεν*). A. Dieterich (Mithraslit. 163) denkt an dionysische oder eleusinische Riten; genaueres darüber wissen wir ja auch hier nicht. Aber die Gleichwertigkeit der beiden Handlungen ist offenbar. Man stirbt, um wieder aufzuleben, ein Besieger des Todes.

Von dem von Prudentius gebrandmarkten heidnischen Ritus wenden wir uns zu den Taufriten der ältesten christlichen Kirche und finden bei den Valentinianern einen Ritus, der zur Genüge zeigt, wie wirklich antike Riten noch imstande waren, als Folie neuen Glaubeninhalts zu dienen[2]. In Pseudo-Tertull. adv. Marc. I 162 heißt es von Valentinus: *bis docuit tingi, transducto corpore flamma,* was Usener so deutet — und anders läßt es sich auch nicht deuten: Valentin lehrte die gewöhnliche Taufe durch Wasser und eine Feuertaufe, »bei welcher der Täufling so wie bei unserem Notfeuer und in dem Brauche des Johannistags über Feuer springen mußte«. Valentinus hat folglich aus den Worten Johannes des Täufers ernst gemacht: »Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber ein Stärkerer nach mir, dem ich nicht genugsam bin, daß ich die Riemen seiner Schuhe auflöse — der wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen« (Luk. 3,16; *καὶ πυρὶ* bietet auch Matth. 3,11, erst später hinzugefügt Mark. 1,8. Joh. 1,33). Wir können aber noch ein weiteres Zeugnis einer »Feuertaufe« bei den älteren Christen anführen: die Karpokratianer haben ihren Schülern auf der Rückseite des rechten Ohrläppchens

[1] Über Gold = Feuer s. u. S. 195. Bei Epiphan. haer. 51,22 (II 483,12 ff. Dind. angeführt bei Usener, Weihnachtsfest[2] 27) lesen wir von einem großen Nachtfest (5.—6. Jan.) im Heiligtum der Kore zu Alexandria: nach dem Hahnenschrei, beim Sonnenaufgang, bringen sie Kore aus unterirdischer Kammer hervor — sie hat jetzt den Aion geboren — sie hat ein Kreuzeszeichen von Gold auf der Stirn, zwei an den Händen und zwei an den Knien. Wird hier etwa eine Reinigung der Wöchnerin bezweckt?

[2] S. über Valentinus Usener, Weihnachtsfest[2] 170, dessen tiefgreifende Ausführungen über die Lichterscheinung bei der Taufe S. 62—9 und 157 ich im folgenden zu Grunde lege.

ein Erkennungszeichen eingebrannt (Clem. Al. ecl. proph. 25,1: *ἔνιοι δέ, ὥς φησιν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο, οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν*)[1]. Gewiß haben die Karpokratianer, wie Usener meint, zunächst an einen altjüdischen Reinigungsgebrauch angeknüpft (Exod. 29,20. Lev. 8,23 f. 14,14 ff.)[2]. Aber ich glaube, daß dieser uralte Ansatz zu einer Feuertaufe bei den Christen erst in diesem Zusammenhange verständlich wird — ja das »Zeichen«, das man den Getauften einbrennt, erinnert direkt an den von Prudentius peristeph. 10, 1076 ff. (s. o.) verabscheuten heidnischen Weiheritus.

Es sei hier gestattet, einige weitere Bemerkungen, oder eher Fragen, an die Verbindung von Taufe und Licht (Feuer) anzuknüpfen. Schon das älteste Matthäusevangelium (»Evangelium der Hebräer«) hat nach den Darlegungen Useners erzählt, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube in Jesus einging, daß die Stimme Gottes Jesus als seinen Sohn, und zwar als seinen »heute geborenen Sohn«, bezeichnete, und es folgt »und alsobald umstrahlte den Ort ein gewaltiges Licht«[3]. Dies wird weiter so variiert, daß bei der Taufe »Feuer auf dem Wasser erschienen sei« (Ev. des [Petrus und] Paulus), »Feuer im Jordan entzündet sei« (Justin c. Tryph.) oder daß »ein Funke Feuers über dem Jordan des Jesus warte«, daß Jesus selbst »brennendes Feuer mit den Händen fasse« (Ephrem). Diese Bilder sind in ihrer Anschaulichkeit und sinnlichen Greifbarkeit so malend, daß man den Eindruck bekommt, es handle sich hier wirklich um rituelle Realitäten, wie sie die Gnostiker ausübten: sobald die Täuflinge ins Wasser herunterstiegen, ließen sie ein Feuer darüber erscheinen (Cyprian, de rebapt. 16)[4]. Dies wäre, sagten sie, erst eine ganze, unabgekürzte Taufhandlung. Es heißt weiter bei demselben Verf.: *quod si aliquo lusu per-*

---

[1] Vgl. Hippol. VII 32 *καυτηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὠτός*, Epiphan. h. 27,5 (Usener a. O. 66,27).

[2] Vor allem Lev. 19,28: Ihr sollt kein Mal um eines Toten willen an eurem Leibe reißen noch Buchstaben an euch ätzen; denn ich bin der Herr.

[3] Die Quellenangaben hier und im flg. bei Usener 61 ff.

[4] Bei Ephrem und in der vita Basil. 4 scheint der Feuerglanz der eig. Taufhandlung voranzugehen (*siehe, da leuchtete Feuerglanz vor ihnen auf, und eine Taube flog ins Wasser* [vgl. das Wunder im Bethesdateich, Joh. 5,4], *rührte es auf und schwang sich dann zum Himmel*), in vit. des heil. Pankratios (Usener 69,35 a) erst beim folgenden Abendmahl). Wenn die Taufe *φωτισμός* genannt wird (wie Justin. Martyr 61: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων, καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὁ φωτιζόμενος λούεται*), dann mag auch dieser Benennung eine solche rituelle Realität vorangehen.

petrari potest, sicut adfirmantur plerique huiusmodi lusus Anaxilai[1] *esse, sive naturale quid est . . ., sive illi putant hoc se conspicere, sive malign opus et magicum virus ignem potest in aqua exprimere . . . .* Wir denken hier zunächst an die in Ägypten üblichen Zauberkünste mit dem Alkohol[2], die den gnostischen Kreisen von Alexandreia nicht unbekannt gewesen sein werden, können auch an die römischen Bacchanalien erinnern, wo man Fackeln, die mit Kalk und Schwefel bestrichen waren, brennend aus dem Tiber herauszog (Liv. XXXIX 19, s. u.). Man hat jedenfalls Mittel gehabt, Feuer- und Wassertaufe zu vereinigen. Wenn aber Usener a. O. S. 66 in dieser Taufe mit Geist und Feuer nur eine Nachwirkung der stoischen Lehre von dem die ganze Materie durchdringenden Feuerstoffe sieht, möchte ich doch auf die viel näherliegende Erklärung hinweisen, daß wir in der urchristlichen Taufe mit Wasser und Feuer eine Neubelebung echt antiker ritueller Gebräuche haben, die von den Christen mit neuem Glaubensinhalt erfüllt, ins Leben Christi mythisch projiziert und von den Apologeten philosophisch erklärt wurden[3]. Nach Epiphan. de fide 15 hat Jesus bei seiner Taufe eben durch sein Licht dem Wasser für alle Zeiten die Kraft mitgeteilt: *φωτίζων αὐτά, ἐνδυναμῶν αὐτά.* Mit kräftigem und ergreifendem Bilde sagt Ephrem von der kirchlichen Taufe, daß »der Geist mit geheimem Feuer die Gläubigen salbt« (in epiph. V 2)[4]. Am Ritus hält man zähe fest; man ist viel mehr geneigt, ihn zu erklären, als ihn zu verändern oder neu zu gestalten. Die Urchristen waren nicht so stoisch angehaucht, um aus der Philosophie Ritus zu machen. Dann hat man wieder auf die Jordantaufe, die schon Johannes der Täufer der späteren entgegensetzt (Matth. 3,11. Lukas 3,16), zurückgegriffen. Die Wassertaufe hat allein die Oberhand gewonnen, aber der Reflex des Feuers blickt

---

[1] Hinweise über ihn bei Usener a. O. 65,25 (Plin. XXXV 175 u. a.)

[2] Vgl. Hippol. ref. haer. IV 31, das Feuerwerkerbuch des Marcus Graecus 27 über *aqua ardens: si vero digitum in ea introduxeris et accenderis, ardebit ad modum candelae sine laesione; si vero candelam accensam sub ipsa aqua tenueris, non extinguetur.* S. überhaupt Diels, Der Ursprung des Alkohols, Abh. Ak. Berlin 1913 S. 19 ff. (dieser Abh. habe ich die angeführten Stellen entnommen); ebd. S. 24 von dem von Hippolytos erwähnten künstlichen Nimbus der Göttererscheinungen, den die Magier durch schwachen Alkohol hervorbrachten (vgl. unten S. 189,1).

[3] »Die Seele (*ψυχή*) ist Finsternis, der Geist (*πνεῦμα*) ist Licht«, Tatian c. 13.

[4] Vgl. Iuvenc. hist. euang. I 362 *ablutumque undis Christum flatuque perunctum* (flatus = *πνεῦμα*, das eben in der Apostelg. 2,3 als gewaltiger Wind mit Feuerzungen erscheint).

immer wieder in den schönsten Gedankenassoziationen und Gleichnissen hervor, als Wiederschein der Göttlichkeit Christi selbst.

Das Reinigen durch Feuer bezeugen auch die Hesychglossen *κεῖα· καθάρματα* (auch *κήϊα· καθάρματα*)[1]. Lobeck (Aglaoph. 1290) führt auch Plut. qu. Gr. 3 an: *τίς ἡ παρὰ Σόλοις ὑπεκκαύστρια; τὴν τῆς Ἀθηνᾶς ἱερείαν οὕτω καλοῦσιν ὅτι ποιεῖταί τινας θυσίας καὶ ἱερουργίας ἀποτροπαίους*[2]. Auch in einem *Φοῖβος*, einer *Φοίβη* schimmert die rituelle Bedeutung des Feuers deutlich durch; gerade die Fackel gebührt einer Phoibe, wie auf dem pergamenischen Altarfriese, wo sie einen Giganten damit bekämpft. Von den thessalischen Priestern, welche die *dies nefasti* vereinsamt außerhalb der Städte zubrachten, gebrauchte man das Wort *φοιβονομεῖσθαι*, von ihrer rituellen Reinheit.

Es liegt in der geraden Entwicklungslinie der Auffassung vom Feuer, daß es, anderes reinigend, selbst rein und heilig ist, *ἁγνόν* und *ἱερόν* — um so mehr seine göttliche Quelle, die Sonne: *ὦ φάος ἁγνόν*, wie man voller Inbrunst betet[3]. Und dem Opferfeuer wohnt dieselbe Eigenschaft inne, in erhöhtem Maße, wenn es dem Himmel direkt entstammt oder von selbst entflammt[4]. Dies »heilige Feuer« hat Prometheus den Göttern »gestohlen« — man denkt an die alten Inder, die eine Sühnspende darbrachten, wenn sie dem

---

[1] Vgl. *κηΐα* = *θυσία* (in Delphoi, GDI 2501,34), vgl. auch hom. *κηώδης* »duftend« (*κηώεις*, aus einem **κῆϝος* = *θῖος* »Räucherwerk«); Hesych bietet sowohl *κεῖωδες· εὐῶδες* wie *κεώδης· καθαρός* (Wz. *καϝ*, s. Boisacque, Dict. étym. 393 f.).

[2] Für die Befassung der Athenapriesterin (und der Athena) mit dem Feuer wüßte ich nur die Läuterung der Marskinder auf etrusk. Denkmälern anzuführen (und etwa ihr Verhältnis zu Hephaistos in Athen? Ihr Auftreten mit der Aigis bei der athenischen Hochzeit ist wohl als apotropäische Maßregel aufzufassen). — Über den *κοίης*, »Priester der Kabeiren, der den Mörder reinigt« (Hesych, nach Lobeck a. O. = *καθαρτής*) weiß ich nichts Triftiges vorzubringen, weil man das Wort nicht zu *καίω* (*καϝίω*) stellen darf. Damit bleibt auch der Ursprung des Ältesten der Titanen, *Κοῖος*, dunkel; Schömann, Welcker u. a. leiten den Namen fälschlich aus *καίω* ab (sonst würde freilich die Feuernatur gerade ihm gut anstehen, der mit seiner Schwester *Φοίβη* eine *Ἀστηρία* zeugt, Hes. theog. 404 ff.).

[3] Dies hindert nicht, daß apotropäische Maßregeln beim Sonnenaufgang in Wirksamkeit treten (vgl. den Mann mit dem Schwert auf Vb. bei Reinach, Répertoire I 291).

[4] Serv. Aen. XII 200, vgl. Paus. V 27,6 über den lydischen Magier; ebd. I 16,1. Außerdem vgl. Lomeier, de lustr.[2] 172.

einen Opferfeuer ein neues entnahmen[1]. Aber so weit wie die zarathustrische Religion, die gewöhnlich das Feuer durch kein Opfer verunreinigt, und die Parsis, welche aus demselben Grunde die Toten nicht verbrennen, sind die Griechen nicht gegangen (im Gegenteil: gerade die *ἱερόσυλοι* und *ἀνδροφόνοι* wurden verbrannt, Luk. de morte Peregr. 24, wie die »Pharmakoi« und die lokrischen Jungfrauen, die vom Priester der ilischen Athena niedergestoßen wurden). Einen Feuergott als Opfergott, wie die Babylonier und Assyrier oder die alten Inder, haben die Griechen auch nicht gekannt. Ein mehr persönliches Element des Feuers, das man nicht einmal als Ansatz zu einer Vergöttlichung bezeichnen darf, tritt uns nur in seiner Bedeutung für die Wahrsagung entgegen (Pyromantie, Empyroskopie, *πυρκόοι*; aus seiner Form wahrsagt Apollonius Tyan. bei Philostr. I 32 S. 33 Kays., nachdem er gebetet und Räucherwerk aufgestreut hat, vgl. die *Πύρ-αιθοι*, Stamm der Magier in Kappadokien, Strab. XV 573)[2]. Ausdrücke wie »das Feuer frißt«, »der gewaltige Kinnbacken des Feuers« (Aisch.), »die Flamme reißt das Essen an sich« (Sen.) hat man immer als poetische Ausdrücke gefühlt; Hephaistos und Vulcanus, vom Feuer gebraucht, war und blieb eine dichterische Synekdoche, wie Demeter (Ceres) vom Getreide, Bakchos vom Wein u. s. w.[3]. Wenn die Flamme knistert, »lacht Hephaistos«, wie das Volk sich ausdrückte (nach Aristot. Meteor. II 9, 369 a 32) — auch die alten Inder kannten den Ausdruck[4], aber ihnen war ja der Agni der große Opfergott und der mächtige *ψυχοπομπός*. Wenn das Feuer kracht, treibt es die Kallikantzaren weg nach modernem griechischen Aberglauben. Aber wie ganz anders ist die Persönlichkeit des babylonisch-assyrischen Feuergotts entwickelt, der die Hexenbilder vernichtet und die Macht der Hexen und bösen Dämonen zerstört![5] »Der Feuergott möge essen, der Feuergott möge trinken, der Feuergott möge wegnehmen, der Feuergott möge schreien über die Gewalt eures [d. h. des Zauberers und der Zauberin] Drangsals«, heißt es bei Tallquist a. O. S. 63.

[1] Schwab a. O. 31. Bei Plut. Aristid. 20 reinigt Euchidas nur seinen Körper, besprengt sich und legt sich einen Kranz um den Kopf, ehe er vom Altar Apollons Feuer nimmt und nach Plataiai zurückläuft.

[2] Das Weissagen aus dem Feuer — schon im alten Assyrien üblich — »habe Amphiaraos erfunden«, Paus. VII 203.

[3] Das Feuer gleicht einem Lebewesen, nach Plut. qu. rom. 75. »Es ist der Nahrung bedürftig, bewegt sich von selbst und, wenn man es auslöscht, gibt es eine Stimme von sich, wie jemand, der ermordet wird« (lies: *ὥσπερ φονευομένου*); aber ein Gott ist es dennoch nicht.

[4] v. Negelein, Der Traumschlüssel 300.

[5] Tallquist, Serie Maqlû 23. S. 69, Col. III 73: »Mund des Feuers«.

Es ist ganz natürlich, daß man, wenn man die göttliche Reinheit des Feuers betonte, dazu gelangte, alles Irdische als etwas Gegensätzliches zu betrachten, das eben durch dies Feuer fortgeschafft wird. In der vergeistigten Auffassung der Philosophen und der Mysterien tritt uns diese Meinung besonders entgegen, vgl. Procl. in Tim. V 391 *ἡ περὶ τὴν πυρὰν* (des Patroklos) *πραγματεία μιμεῖται τὸν παρὰ τοῖς θεουργοῖς τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμόν*, ebd. p. 331 *τὸ μέγιστον ἡ τελεστικὴ συμβάλλεται διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζουσα τὰς ἐκ γενετῆς κηλῖδας, ὡς τὸ λόγιον διδάσκει*[1] — die Theurgen vergöttlichen die sterbliche Seele, und das Leichenfeuer bietet dafür das nächstliegende Gleichnis (daß es aber eigentlich mehr als ein Gleichnis ist, daß der Leichenbrand wirklich für den Götterglauben bestimmend gewesen ist und die »olympische« Opferweise, d. h. die Existenzmöglichkeit der Götter überhaupt, hier wenigstens eine ihrer Hauptwurzeln hat, dafür wird man triftige Gründe vorbringen können). Wenn man vom Scheiterhaufen des sterbenden Herakles redet, faßt man das Feuer genau so auf: *Herculem exusta mortalitate in caelum euntem* (Plin. n. h. XXXV 139) oder *Hercules ut hominem exuat Oetae ex ignibus concrematur* (Min. Fel. c. 23)[2]. Im Leichenbrand findet Göttergeburt statt, gerade wie die Sonnenstrahlen die Lebenskeime enthalten. Hier treffen folglich beide Auffassungen zusammen.

Wir wenden uns jetzt zu einem in diesen Zusammenhang unmittelbar gehörenden Gebrauch, nämlich der Reinigung und Heiligung des Sprengwassers, indem man einen Feuerbrand ins Wasserbecken stößt. Die im Wasser verweilenden Dämonen sollen dadurch vertrieben werden. Mit dem Wasser besprengte man die Anwesenden (Athen. IX 409) und den Altar (Hesych s. *δαλίον*), indem man dazu den Feuerbrand benutzte. Als eine »Reinigung« bezeichnet den Vorgang Suid. s. *δαλίον*. Dieser rituelle Vorgang wird uns durch die katholische Wasserweihe am Karsamstag besonders nahegelegt, wo der Geistliche eine brennende Wachskerze dreimal ins Taufwasser stößt (damit das Wasser *cunctis vetustatis squaloribus emundetur*, wie es mit einer kleinen Abänderung des ursprünglichen Sinns heißt). Dieser Ritus kommt an vielen Orten und zu den verschiedensten Zeiten vor[3]. Vor allem aber kennen wir ihn aus dem heidnischen Opferritus.

---

[1] Auch bei Verg. Aen. VI 743 in dem stoisch gefärbten Abschnitt von der Seelenwanderung sollen die Seelen von den *corporeae pestes* gereinigt werden (V. 737).

[2] Vgl. Theokr. XXIV 82. Sen. Herc. Oed. 1966. Luk. Hermot. 7.

[3] Usener, »Heilige Handlung« im Arch. f. Rel. wiss. VII 290 ff. (Kl. Schr. IV 433 ff.) sieht »die Befruchtung des Taufbeckens« als das Ursprüngliche an. Dies beruht aber sicherlich auf sekundärer Symbolik,

Für Rom ist auf die Weihe bei den Bacchanalien zu verweisen[1]. Es ist auch wohl möglich, daß die römische Braut auf dieselbe Weise, wie die Teilnehmer an einer griechischen Opferhandlung, des Wassers und des Feuers gleichzeitig teilhaftig wurde, d. h. durch Besprengung. Bei Fest. ep. 87,11 heißt es nämlich: *facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant; aqua aspergebatur nova, sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret.* Die letzten Worte legen diese Weise der *aspersio* recht nahe[2].

Daß man durchs Feuer eine Flüssigkeit reinigt, ist ein weit verbreiteter Gebrauch. Man steckt glühendes Eisen in die Milch, damit sie nicht behext werde u. s. w.[3] Die alten Griechen steckten brennende Fackeln oder glühendes Eisen in den Most, damit er nicht umschlage (Geop. VII 12,8). Aus modernem griechischen Folklore ist bekannt, daß die Einwohner von Arachowa eine glimmende Kohle in das von den Kalikantzaren verunreinigte Wasser werfen, ehe sie dasselbe trinken[4]. In Norwegen wirft man glühende Kohlen ins Wasser, das zum Baden des neugeborenen Kindes verwendet wird und deshalb zuerst »geweiht« (»vigslet«)

---

seitdem man in der Taufe eine Wiedergeburt, eine Geburt von oben und nach oben, sah. Das Ganze ist echt »heidnischer« Opferritus — die Gemeinde wird ja nachher mit dem Wasser besprengt! Ganz ebenso verfuhr man beim griechischen Opfer: *τὸ ὕδωρ εἰς ὃ ἀπέβαπτον δαλὸν ἐκ τοῦ βωμοῦ λαμβάνοντες ἐφ' οὗ τὴν θυσίαν διετέλουν· καὶ τούτῳ περιῤῥαίνοντες τοὺς παρόντας ἥγνιζον*, Athen 409 b. Nur die dreimalige Anhauchung des Wassers (zum Wegjagen der Dämonen) ist als weitere apotropäische Maßregel hinzugekommen. Die christliche Symbolik hat dann mit der Gleichstellung: Christus (Kruzifix) = Licht (der Welt), eingesetzt.

[1] Liv. XXXIX 13,12 f. Hock, Gr. Weihegebräuche 32. Die Bacchae tauchen die Fackeln in den Tiber und ziehen sie wieder brennend heraus (weil sie mit Schwefel und Kalk bestrichen sind); der ganze Ritus bleibt mir doch (trotz der von Hock angeführten Parallelen) unklar. Diels sieht in diesem Vorgange nur einen frommen Mysterienbetrug (Abh. Ak. Berl. 1913, S. 25,2 der Einzelausg.), Usener (Kl. Schr. IV 433) und Reitzenstein (Hell. Myst. rel. 88) eine sakramentale Handlung. Nach Berthelot (s. Diels a. O.) gerieten die Fackeln eben beim Eintauchen ins Wasser in Flammen — aber auch so wird wohl das Wunder ursprünglich einen rituellen Zweck gehabt haben.

[2] Vgl. Bergk, Philol. XI 365. Samter, Familienf. 18 (der indessen das Löschen der Fackel falsch erklärt); Varro bei Charis. I p. 144,21 Keil: *fax ex spina alba praefertur, quod purgationis causa adhibetur.*

[3] Z. B. Wuttke[3] § 704 ff., 708; Bastian, Z. f. Ethnol. 1869, 419.

[4] Schmidt, Volksleb. 149. Ich füge noch hinzu einen modernen Gebrauch, den die galizischen Juden beobachten gegen den bösen Blick (nach Schiffer, Urquell IV 210, Z. f. Volksk. XV 142): man nimmt dreimal

werden mufs (E. Sundt, Folkevennen 1859, 379, aus Valdres — die Tür mufs inzwischen offen bleiben, »damit das Böse herausgehe«). Feuer und Asche, aufserdem Eisen (Messer, Schere o. dgl.)[1] steckt man in den ersten Trunk, den die Kuh nach dem Kalben bekommt (ebd. 454, Nr. 29 — dies wird dreimal wiederholt)[2]. Wenn die Hausfrau Milch verborgt oder wegschenkt, führt sie vorher das Gefäfs dreimal im Kreise über das Herdfeuer hin (ebd. 463, Nr. 2 — aus Guldalen) — oder sie tut eine glühende Kohle in die Milch, »um die Kuh zu schützen« (vgl. ebd. Nr. 3 und 4). Das Waschwasser, worin man das neugeborene Kind gewaschen hat — dies *λάθαρμα* ist natürlich Tabu — darf nicht weggegossen werden, ehe man einen glühenden Brand hineingesteckt hat (ebd. Nr. 5). — Umgekehrt hat man im alten Griechenland am Feste des Apollon Aigletes auf Anaphe Wasser auf brennende Scheite zur Reinigung gegossen, Apoll. Rhod. IV 1717[3] — dies ist eine ganz interessante Variante zum gewöhnlichen Opferritual, die Wirkung bleibt ja dieselbe (eben auf die *ἔκχυσις* des Wassers hat man folglich Gewicht gelegt).

Wenn man sich dies überlegt, wird man sich nicht sehr darüber wundern, dafs man bei den Römern gegen Krankheiten der Lenden Wasser trinkt, das durch einen glühenden Stein gewärmt wird (Seren. Samm. 449); dafs man gegen viele Krankheiten, besonders Dysenterie, Wasser trinkt, das durch glühendes Eisen heifs gemacht ist (Plin. XXXIV 151), und dafs man auch dem Löschwasser aus Eisenschmieden Heilkraft zugeschrieben hat:

---

neun glühende Kohlen vom Herde, wirft sie in ein Glas Wasser, dazu noch etwas Salz, und gibt dem Kranken etwas davon zu trinken, befeuchtet seine Hände und Schläfen damit, schüttet dann den Rest in die vier Ecken des Zimmers und stellt das Glas selbst umgekehrt vor die Tür.

1 das man auch in die Wand über die Kuh stecken mag.

2 Ebd. S. 463,4 (Guldalen): glühende Kohle oder Hammer.

3 Vgl. Apollod. I 9,26 und Konon 49. Es heifst bei Apollon. Rh., dafs die phäakischen Mädchen in Gelächter ausbrachen, als sie dies wahrnahmen, und dafs die Helden mit Aischrologie erwiderten: diese ist auch apotropäisch — findet nach dem Wortlaut des Dichters gleichzeitig mit dem Übergiefsen der Scheite statt. Diese Verbindung der Aischrologie mit Reinigung durchs Feuer und Wasser erinnert an die Hochzeitsfeier, wie sie uns Catull schildert (Fescennina iocatio gleichzeitig mit der Ankunft der Braut ins neue Heim). Auch die attischen Gephyrismen (am 19. Boedromion) fanden beim Übergange über den kleinen Kephissos statt (Pfuhl, de pomp. sacr. 41). Als kathartischer Einleitungsritus begegnen uns die Scheltreden auch am 1. Thesmophorientage in Athen (die Stenien — bei der *ἄνοδος* Demeters, gerade wie die *χλεῦαι* Iambes in Eleusis, Hym. hom. in Cer. 202).

damit soll man Harn von Pferden mischen und Wahnsinnigen zu trinken geben — gut![1] Sonst wissen wir, daß das Feuer fieberkranke Kinder heilt[2], natürlich weil das gute Herdfeuer das böse Feuer des Fiebers vertreibt (s. o.). Das Feuer findet auch im jetzigen Griechenland verschiedene Anwendung, um die kleinen Kinder, deren Verwandlung in Kallikantzaren u. ähnl. man fürchtet, zu schützen[3].

Kochendes Wasser vereinigt in sich sowohl Feuer wie Wasser[4]. Medea ἐψάνδρα verjüngt durchs Kochen den Aison und, auf Bitten des Dionysos, die Dionysosammen mit ihren Männern (Aischyl. fr. 50 N.[2])[5]. Gleicherweise läßt Aristophanes eq. 1321 den Demos durch den Wurstmacher »abkochen«. Wir finden dasselbe Motiv wahrscheinlich im Achilleus-Mythos wieder, Schol. Apoll. Rh. IV 816[6] (man erinnere sich auch daran, daß Minos nach Agatharchides nur durch kochendes Wasser getötet werden konnte). Es werden, wie ich annehme, rituelle Realitäten den mythischen Ausführungen zu Grunde liegen. Bei dem Alchimisten Zosimos finden wir die Nachbildung einer Hades-Vision (Berthelot, Les alchimistes grecs 107 ff.). Zosimos hat selbst die Treppen zu einem hohen Altar erstiegen und erblickt daselbst in der Höhlung kochendes Wasser, das die darin befindlichen Menschen vom Körperlichen reinigt und in πνεύματα verwandelt[7]. Später kennen wir für dies Verjüngen die Motive der Mühle, der Schmiede, des Jungbrunnens, des Zaubertranks (s. o. S. 99 f.). — Es wird übrigens nicht überflüssig sein, auf das Widerspiel »Feuer-Wasser« in der Sage aufmerksam

---

[1] Plin. n. h. XXVIII 226: *quidam urinam aquae ferrariae ex officinis miscent eademque potione et lymphatis medentur.*

[2] Grimm, D. M. III 406, 410; E. H. Meyer, Indog. Myth. II 520.

[3] Politis, Mel. II 1285 ff. (man legt ihre Füße ans Feuer, steckt das Kind in den Ofen, wobei auch eine Fackel verwendet werden mag [S. 1287] u. s. w.).

[4] Vgl. Bouché-Leclerq Art. *Lustratio* in Daremberg-Saglio, Dict. S. 1409,3. Hier wäre vielleicht der Aberglaube anzuführen, daß der Stein Chelonitis, der den Magiern vieles zur Stillung der Ungewitter weissagt, mit einem Käfer in heißes Wasser geworfen, Ungewitter hervorrufen kann (Plin. XXXI 155).

[5] E. Maass, Neue Jahrb. f. kl. Alt. XVI (1913) 629 ff. Dagegen wird Iason durch einen Zaubertrank, den ihm Medea reicht, verjüngt (Körte, Etrusk. Spiegel V).

[6] Nach Schol. Lyk. 178. Schol. Il. XXI 36 (Ptol. Heph. 7) hat Thetis die Kinder des Peleus ins Feuer geworfen. Vielleicht wurde das Wasser durch eine Fackel gereinigt? Vgl. die Gemme bei Cades 27, 147. Arch. Ztg. XLIII 172.

[7] Vgl. Reitzenstein, Hellen. Mysterienrel. 140 f.

zu machen. Deukalion (vielleicht von *λευκός*) und Pyrrha (*πυρρός*) allein überleben die große Flut, und das Opfer, das man dieser großen Flut wegen nach Delphoi zu bringen pflegte, hieß *αἴγλη* [1].

Die Rolle des apotropäischen Feuers hat in vielen Riten das **Gold** übernommen — der Feuerglanz und die Schönheit des Metalls, die Leichtigkeit, mit der man das Gold bearbeitet, mitnimmt und anbringt, während auf einem primitiven Stadium das Feuermachen nicht leicht fällt, alles dies hat dazu beigetragen, daß das Gold das Feuer vertritt. Das »Feuer« des Goldes erlischt auch in Flüssigkeiten nicht. Die uralten poetischen Bilder aller Völker zeugen für dasselbe: *ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ!* Umgekehrt sagt Goethe »der Flammen blasses Gold«. Wenn in Altindien der Opferer versäumt hatte, vor Sonnenuntergang das Wasser zu schöpfen, sollte er ein brennendes Scheit oder Gold darüber halten [2]. Gold ist ja der aus den Wassern entstandene »Same des Agni«. Schon oben wurde erwähnt, daß der Adhvaryu bei der Vorbereitung zum altindischen Tieropfer an den Löffel ein Goldstückchen hängt, worüber er die Opferbutter ausgießt. Damit ist zusammenzuhalten die Vorschrift aus dem koischen Asklepieion (Herzog, Arch. f. Rel. X 402 Z. 30, vgl. S. 409): wenn die Demeterpriesterin ein Haus betritt, das durch Geburt oder Fehlgeburt verunreinigt ist, solle sie sich mit Wasser aus einem goldenen Gefäße und durch Bestreuen mit Körnern reinigen, *ἀπὸ χρυσίου καὶ πανσπερμίας καθαρθήτω καὶ περιρρανθήτω;* ebenso wird B § 4 Z. 17 ff. verfahren, wenn die Kurotrophos durch eine Leiche verunreinigt wird. Wächter

[1] Bekker, Anecd. 354,15. Eine recht komische, aber ernstlich gemeinte Warnung hat man auch in Norwegen (Lister und Mandals Amt) gehört, nach Storaker, Folkevennen 1862, 459, Nr. 234: »Man soll nicht mit Feuer scherzen, sonst wird man nicht trocken im Bette liegen«. Es ist ja recht eigentümlich, daß sich das gekränkte Feuer nicht durch Verbrennen, sondern Durchnässen rächt! Es entzieht dem Schuldigen alle Wärme und Trockenheit.

[2] Oldenberg a. O. 89, der doch die sekundäre Gleichung Gold = Sonne mit den Brahmanas an den Anfang stellt. — Über die Beziehungen der Metalle zu den Planetengöttern vgl. Gruppe, Gr. Myth. 1037,5 und 1491,4. *Aurum* kommt von Wz. *us*, *aves*, »das Glänzende« (Vaniček u. a.). Dann hat Varro l. l. VII 83 das Richtige getroffen: aurora . . . quod ab *igni* solis tum *aureo* aer *aurescat*. Der Sonnenschein mag dann eine ähnliche Wirkung wie das Feuer ausüben: daher viele medizinische Vorschriften wie diejenige, daß man sich mit der Wurzel des Kapergewächses gegen weiße Leberflecken in der Sonne reiben soll; Plin. n. h. XX 165 u. ä. (Das Umgekehrte ist die häufige magische Vorschrift etwas »vor Sonnenaufgang« zu tun).

(RGVV IX 1,33) erinnert richtig an Iambl. vit. Pyth. 153, wo im Falle eines unfreiwilligen Todschlags die Reinigung, *ἢ χρυσῷ ἢ θαλάττῃ περιῤῥαίνεσθαι*, vorgeschrieben wird. In goldenen Kesseln kocht Medea viele Kräuter, wenn sie den Aison und die Dionysosammen verjüngen will (Nostoi fr. 6 Kink.).

Natürlich befinden sich unter den Tempelgerätschaften zahlreiche goldene Becher, Gießkannen, Schalen, Sprengkessel[1] u. s. w., und bei Eur. Ion 434 sind die *πρόχοι* ebenfalls aus Gold. Das Wasser des Osiris, d. h. Osiris selbst, wurde vom Priester in einer goldenen Urne getragen und so den Gläubigen gezeigt (Apul. met. XI 8). Im Tempel des Bel (Ellil) zu Babylon waren Tisch, Thron, Altar aus Gold (Herod. I 183), und im großen Sonnentempel zu Peru schien der Strahlenglanz der Sonne aus der goldenen Ausstattung des Tempels wieder (Frazer G. B.[3] Magic Art II 244). Mit Gold war auch der Räucheraltar zu Jerusalem bedeckt. Natürlich gebührt das Kostspieligste den Göttern, vollends das Gold der Sonne. Aber daß auch die magische Wirkung des Goldes dabei in Frage kommt, darf man wenigstens vermuten. Die Zaubergebräuche kennen diese reinigende und beschützende Kraft des Goldes sehr wohl: auf einem Goldblättchen soll der Zauberspruch Pap. Lond. CXXI 589 ff. geschrieben werden[2]. Mit Gold soll man die Eibisch-Pflanze ausgraben, Plin. XX 29, und mit goldener Sichel schneiden die Druiden die Mistel ab, XVI 251. Mit einer goldenen Axt haut und bearbeitet der altbabylonische Zauberer das Holz für die Dämonenbilder (s. o.). Der Zweck ist natürlich derselbe, welcher dem altindischen Brauche zu Grunde liegt, die Sichel zum Schneiden des Opfergrases im voraus zu wärmen.

Wenn ein Opfermesser aus Gold getrieben ist, wie das *χρυσήλατον φάσγανον* Eur. Iph. Aul. 1565, mag man ebenfalls auch hier Beziehungen zur religio wahrnehmen. Ringe, Amulette, beschriebene Tänien und Plättchen etc. aus Gold[3] kommen überall vor, wo man sich auch das Feuer als Dämonen vertreibend gedacht hat. Bei einer bestimmten Art der Somafeier halten die Sänger Gold in ihren Händen[4]. Goldene oder vergoldete

[1] Suid. s. *περιῤῥαντήρια· σκεύη. κατὰ δὲ τὸ μέσον τοῦ ἐνδιαιτήματος κάλπεις τε χρυσαῖ καὶ περιῤῥαντήρια, ἔτι δὲ πίθοι χρυσοῖ.*

[2] Er heißt *φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος*, auf Gold, Silber oder Zinn geschrieben. Vgl. übrigens Index bei Wessely in Schr. Ak. Wien, Phil.-hist. Kl. 36, 206 (*χρυσίον* u. s. w.).

[3] Samml. bei M. Siebourg, Bonn. Jahrb. CIII 129 ff., Arch. f. Rel. VIII 390 ff., X 393 ff.

[4] Oldenberg a. O. 81.

Gorgonenmasken waren auf der athenischen Akropolis zu sehen, Paus. I 21,4. V 12,2. Man denke auch an die goldenen Gesichtsmasken der in den mykenischen Schachtgräbern bestatteten Leichen, und man mag auch an den toten Phaethon denken, den Klymene in der mit Gold gefüllten Schatzkammer des Merops verbirgt (fr. 781,9 N.[2]), obgleich ja der Sonne (wie dem babylonischen Šamaš) Gold zukommt und Gold (goldene Scheiben) gespendet wird. Die zu Grunde liegende Anschauung bietet Plin. h. n. XXXIII 84: *aurum pluribus modis pollet in remediis volneratisque et infantibus adplicatur, ut minus noceant quae inferantur veneficia.* Der Bernstein ist auch wegen seiner feurigen Natur stark prophylaktisch (als Amulett den Kindern angebunden, gegen Verrücktheit verwendet)[1]. Vollends den Goldbernstein, der am schönsten früh morgens aussieht und äußerst feuerfänglich ist, bindet man gegen Fieber an (als Gegenfeuer!), er ist, mit Honig abgerieben, ein gutes Mittel gegen Ohren- und Augenleiden (Plin. XXXVII 51), ich denke ganz besonders gegen Augenkrankheiten, weil Auge, Licht und Feuer gleichwertig sind.

Den Dichtern gab dies Gleichstellen zu schönen Bildern Anlaß, z. B. Il. XVIII 205, wo aus der goldenen Wolke, die Athene um das Haupt Achills legt, Flammen herausschlagen[2]; Apollon ist *χρυσοκόμας* (vgl. Cat. LXI 95 *vide ut faces aureas quatiunt comas*), hat einen goldenen Schenkel, Porph. vit. Pyth. 28 u. s. w. Man weiß wirklich nicht, ob man den Medusakopf oder den *Χρυσάορ* (»das Goldschwert«, aber eigentlich der bei der Enthauptung entspringende Feuerbrand)[3] als größeres Apotropaion ansehen soll. Im Mythus wurden sie wenigstens verbunden, und »Goldschwerter« führen sowohl Apollon wie Demeter, Artemis wie Zeus. Daß aber die Chryse einen *Φλέγυας* gebiert (mit Ares zu Orchomenos, Paus. IX 36), und daß der Besitzer des »goldenen Haares« (Pterelaos) eine Tochter *Κομ-αιθώ* erhält[4], finden wir ganz in der Ordnung. Ebenfalls, daß der

---

[1] Auch gegen Harnbeschwerden — aber dies wegen der gelben Farbe! Vgl. den Luchsstein § 52, der aus dem Harne des Luchses entsteht und gegen Blasensteine und Gelbsucht nützt.

[2] Man denkt hier sofort an den Nimbus der Heiligen, der echt antiken Ursprungs ist, u. dgl. Liegt etwa ein kathartischer Ritus, eine ums Haupt des Betreffenden herumgeführte Fackel, zu Grunde? Die Heiligen wie die Lichtgötter sind ja vor allem *καθαροί*. Ich denke mir auch, daß die vierarmigen Fackeln schnell so herumgedreht wurden, daß der Feuerglanz die Gestalt eines feurigen Rades annahm.

[3] Vgl. *Πυρ-αίχμης* und Soph. fr. 492 N[2]: *Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν, τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος.*

[4] Parallelen gibt es viele, z. B. Gullhári im Sagenzyklus von Harald Hárfagri u. s. w. Eigentlich sollte Pterelaos, und nicht die Tochter, »Brennhaar« heißen.

(gewiß auch sehr reiche) Apollon als Gott der Reinigung par excellence immer aufs neue mit »Gold« — *Χρύση, Χρυσηίς, Χρύσης, Χρυσόθεμις, Χρυσόρθη* — verknüpft wird. Auch im goldenen Pfeile des (brennenden) Eros und dem Goldregen des Zeus liegen deutlich Beziehungen zum Feuer vor. Aber der Goldregen, der die Danae befruchtet, ist doch zuerst der Sonnenregen, das Naß (Samen) und das Feuer haben ja beide phallische Bedeutung. Auch die Schlange in den Sabaziosmysterien, die den Mysten durch den Schoß glitt, war golden [1] (wir hören vollends von der Mutter Alexander des Großen, der Olympias, daß sie in der Hochzeitsnacht von einem Blitzstrahl *oder* von einer Schlange (Zeus) befruchtet wurde, Plut. Alex. 2, Tertull. de an. 46 u. a.).

Gold bedeutet folglich dasselbe wie das Feuer: Licht, Glanz und Glück. Der Becher des Helios ist natürlich golden, die Mitra und Leier des Apollon sind golden (wie auch das Erstlingsopfer der Ähren auf Delos und sein parnassischer Schatz), der Göttergarten auf dem kyprischen Berge der Venus wird von einem goldenen Zaune eingeschlossen (Claudian. de nuptiis Hon. et Mac. 56), und im »goldenen Widder« des Mythos (des Phrixos, des Pelopidenhauses, des Mandrobulos — der Widder des Phrixos wird im Osten, beim Sonnenaufgang, geopfert und sein Fell hängt im Haine des kolchischen Ares) finden sich dieselben Eigenschaften wieder [2].

Sowohl die Griechen wie die Römer haben bekanntlich oft, bei besonders feierlichen Gelegenheiten, die Hörner der Opfertiere [3] vergoldet — haben wir auch hier eine Substitution für die Reinigung durchs Feuer festzustellen? Zwischen den Hörnern an der Stirn hängen die unreinen und bösen Dämonen gern fest. Im Talmud findet sich die Warnung: »Stehe nicht vor einem Ochsen, wenn er aus dem Wasser steigt, denn der Satan hüpft zwischen seinen Hörnern« [4]. Was besonders die Stirn

[1] Vgl. Harrison, Proleg. 535.

[2] Vgl. Macrob. III 7,2: *purpureo aureove colore ovis ariesve si aspergetur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget* u. s. w. (nach Tarquitius, Ostentarium Tuscum). Golden oder purpurn, das macht keinen Unterschied (das Haar des Nisos ist golden oder purpurn); auch Verg. ecl. IV 44 stellt sich die künftige goldene Zeit mit purpurroten (und safrangelben) Widdern vor.

[3] »der größeren Opfertiere«, Plin. XXXIII 39 (Naev. fr. 3 Baehr.). Die Dea Dia erhält in den Acta fratr. Arv. a. 91 bos auratus, a. 224 (S. 144 Henzen) zwei Kühe mit vergoldeten Hörnern (*auro iunctae*); ähnlich war der Fall bei der Hekatombe des Gallienus, Trebell. vit. Gall. 8. Einen Stier mit vergoldeten Hörnern gelobt man an der *annua votorum nuncupatio* der Soldaten für den Kaiser, Tertull. de cor. 12.

[4] Pesach 12 b (Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus 56).

betrifft, so wissen wir, daß bei den Römern die zu opfernden Rinder hier einen weißen Flecken haben sollten [1].

Der mythische Ausdruck hierfür liegt in der goldhornigen kerynitischen Hindin vor, die Herakles der Artemis und dem Apollon (vgl. die Vasenbb.) entreißt, Schol. Pind. Ol. III 52 [2]. Es geht aber noch weiter. Nach Iul. Obs. 44 a zeigte sich in Rom eine Ziege mit leuchtendem Gehörn; das Omen suchte man in der Weise so rasch wie möglich zu entfernen, daß man eine Ziege mit brennenden Hörnern durch die Stadt führte und außerhalb der porta Naevia freiließ [3]. Vergoldet waren z. B. auch die Hörner des Ochsen, der in der Prozession bei der jüdischen Weihe der Erstlinge dem Flötenspieler folgt [4]. Aus Gold ist ferner der Wunderzweig, der Schätze und Wasserläufe in dunkler Erde findet und das Tor der Unterwelt öffnet, Verg. Aen. VI 136, Iambl. vit. Pyth. 140 f. [5], vgl. den goldenen Pfeil des Apollon [6] und den goldenen Schenkel, den Pythagoras als Apollon besaß, Porphyr. vit. Pyth. 28 [7]. Auffällig scheint es auf den ersten Blick, daß man Gold (vgl. Eisen und Erz) in verschiedene Heiligtümer nicht hineinbringen dürfe [8]. Das mag im Beibehalten des ebenso altertümlichen wie einfachen Ritus begründet sein [9].

---

[1] Hor. od. IV 2,59. Isidor or. XII 1,52. Die weiße Farbe vertritt, wie öfters, das Feuer: dem Helios opfert man in Griechenland weiße Pferde (Il. III 104 verfällt ihm ein weißes Schaf, der Erde dagegen ein schwarzes). Der Hermes *Λευκός* zu Tanagra war vor allem ein Gott kathartisch-apotropäischer Natur.

[2] Vgl. Grimm D. M.[4] 44 f., der u. a. auf Sæmund. Edda 141 verweist. Den silbernen Kuhkopf mit goldenen Hörnern aus Mykenai hat Karo als Rhyton nachgewiesen.

[3] Vgl. Wünsch, Festschr. Univ. Breslau 17. — In Großrußland glaubt man, daß die Waldgeister goldene Hörner haben, Mannhardt, W. u. F. K.[2] II 145.

[4] Hubert-Mauss a. O. 80.

[5] Auch der Stab des Großpönitentiars, womit er bei der römischen Osterfeier die Vergebung der Sünden austeilt, ist vergoldet.

[6] Cook, Class. Rev. XVI 376.

[7] Ein Offizier Alexander des Großen trug Schuhe, die mit goldenen Nägeln versehen waren, Plin. XXXIII 50 (ebd., der König Philipp hatte immer unter seinem Bettkissen seinen goldenen Becher [?]).

[8] Wächter, RGVV IX 1, 117 mit Stellensammlung.

[9] Frazer G. B.[3] Taboo 226 f. meint, daß das Verbot nur dem Herausbringen des getragenen Goldes aus dem Heiligtum gälte, es verfiele der Gottheit. Diese Erklärung würde aber zu seltsamen Folgerungen für die übrigen verbotenen Dinge führen.

Der Aberglaube führt dieselben Gedanken weiter aus. Nach Plin. XXXIII 84 hängt man Verwundeten und Kindern goldene Gegenstände um gegen *veneficia*, alles Böse. Derselbe erzählt ebenda, daß das Gold auf das Eierlegen der Hühner und das Vermehren des Viehs schädlich wirke — deshalb wasche man das Gold ab und bespritze damit die Tiere. Dies fällt auf; es muß doch auf einem Mißverständnis des Verfassers oder seiner Quellen beruhen [1], denn auch hier reinigt das Gold das Wasser, und zusammen treiben sie beide alles Böse von den gerade bedrohten Tieren weg. Es fällt ja mit dem durchs Feuer erwärmten Wasser zusammen [2].

Durch das Mittelalter hindurch bis auf unsere Zeit hat sich dieser Aberglaube erhalten. In der Medizin z. B. legte man dem Gold große Bedeutung gegen Krankheiten bei — interessant ist es, das Gold als Heil-(Schutz)mittel gegen Augenkrankheiten wiederzufinden, denn Gold, Feuer, Licht und Auge bilden ja eine ununterbrochene Kette von Vorstellungen.

---

[1] Man könnte es nur als einen Zauber (in diesem Falle als einen Gegenzauber) der phallischen Wirkung des Feuers (= Goldes) auffassen.

[2] Dagegen beruht es auf homöopathischer Magie, wenn Gold gegen Gelbsucht verwendet wird (s. z. B. Frazer G. B.[3] The Magic Art I 80 f.).

4. Der Rauch.

Was die Rauchopfer der Griechen und Römer betrifft, wird es, der Übersicht halber, nützlich sein, die nationalen, altherkömmlichen Elemente von den später hinzugekommenen und schon in geschichtlicher Zeit sich entwickelnden Abweichungen und Neubildungen zu trennen. Denn schon lange bevor die orientalischen Weihrauchsorten nach dem Westen versandt wurden, haben sowohl die Griechen wie die Römer, wie wir annehmen müssen, gerade für die Rauchopfer eine ausgebildete Opfertechnik besessen. Besonders scheinen die Römer an manchen alten Gebräuchen noch in später Zeit zähe festgehalten zu haben. Aber wir müssen uns zu gleicher Zeit nach den uns sonst bekannten Gegenden, besonders nach dem Osten wenden, um unseren Blick zu schärfen und an der Hand der zahlreichen Parallelen, die sich hier darbieten, auch das Einheimische und spontan Gewordene von den offenbaren Entlehnungen zu kennzeichnen. Natürlich wird trotzdem manches zweifelhaft bleiben.

Die Geschichte des Weihrauches läßt sich fast von den ältesten Perioden der großen Kulturländer bis in unsere Zeit verfolgen — in mancher Beziehung bietet der katholische Ritus, wie wir ihn vor unseren Augen ausgeübt sehen, noch treffende Übereinstimmungen mit der ältesten rituellen Verwendung des Weihrauchs. Schon im alten Ägypten waren Weihrauch und die Myrrhen erforderliche Requisiten bei jeder Kultübung (Erman, Äg. 670); Räucherbecken — wie die Waschbecken — gehörten zur gewöhnlichen babylonischen Opferzurüstung; die assyrischen Mächtigen werden oft dargestellt, wie sie dem Baum des Lebens Weihrauch opfern und Wein ausgießen (ganz wie der ägyptische Pharao mit der einen Hand Weihrauch verbrennt, mit der anderen Hand Wein libiert). Die Juden kannten ebenfalls Räucherwerk[1] als Beigabe zu den Opfern (Fleischopfern, Schaubroten, aber nicht beim Sühnopfer und nicht beim Eifersuchtsspeiseopfer), aber auch als selbständiges Opfer: Salomo opfert und verbrennt Weihrauch auf den Hügeln, ehe er den Tempel Gottes baute 1 reg. 2,3,

[1] Nicht in der ältesten Zeit, nach Wellhausen, Geschichte Israels I 70 ff., aber Robertson-Smith (Die Religion der Semiten 327) und andere Gelehrte erheben dagegen kräftigen Einspruch.

ebenso die Israeliten 2 reg. 14,4 (12,3; 15,4 u. ö.)[1]; bis auf Hoseas verbrannten die Israeliten Weihrauch zu Ehren der von Moses gemachten Kupferschlange 2 reg. 18,4. Auch bei den Griechen finden wir das Weihrauchopfer allein oder in Verbindung mit anderen Opfern (mit Spenden, Kuchen, Früchten und Fleischopfern zusammen)[2].

Der orientalische Weihrauch[3] wurde, wie es scheint, unter den Griechen erst im 8. oder 7. Jahrh. allgemeiner bekannt. Doch wird man schon in den kretisch-mykenischen Palästen mit Weihrauch geräuchert haben. Bei Knossos hat Evans in einer Totengruft der spät-minoischen Periode einen tönernen Opferherd gefunden und daneben noch Stücke von Weihrauch, »die beim Verbrennen nach 34 Jahrhunderten ihren charakteristischen Duft bewahren«[4]. Schwierig scheint es, die Frage zu beantworten, inwiefern die homerischen Gedichte die Kenntnis des Weihrauchs voraussetzen. Man ist jetzt wohl meist (mit Stengel u. a.) geneigt, die Frage zu verneinen: Homer kenne nur das Verbrennen einheimischer Pflanzen, Sträucher und Holzarten, ja, wenn Gemächer und Kleider θυώδεα heißen, so bedeute dies zunächst nur »nach Thyon-Holz duftend«, denn das wohlriechende Thyon-Holz verwendete man als Räucherwerk, aber auch zur Bekleidung der Wände und zur Herstellung von Laden und Kisten[5]. Wenn man auch nur mit größter Vorsicht aus den homerischen Gedichten sowohl für die Zeit, die die Dichtung behandelt, wie für die Zeit der Dichter Schlüsse ziehen darf, glaube ich doch, daß man für die Zeit und die Heimat der Dichter wenigstens getrost sagen darf, daß sie fremdes Räucher-

---

1 Die Frauen Salomos verbrennen Weihrauch und opfern ihren Göttern, 1 reg. 11,8; Jeroboam opfert in Betel und verbrennt Weihrauch, 1 reg. 12,33. Es heißt 2 reg. 22,17 von den Juden: sie haben Jehovah verlassen und Weihrauch für andere Götter verbrannt, oder — wie es c. 23,5 heißt — für Sonne, Mond, Sterne, das ganze Heer des Himmels und für Ba'al. Vgl. auch Lev. 10,1, wo jeder der Söhne Aarons Feuer in seinen Napf tut, Räucherwerk darauf legt und »das fremde Feuer vor den Herrn bringt«, der sie deshalb durchs Feuer tötet.

2 Auch die Zulus z. B. verbrennen Weihrauch mit dem *omentum* des getöteten Tieres zusammen, Tylor, Prim. cult.[2] 383.

3 Über die vielen verschiedenen Arten von Weihrauch, ihre Herkunft, bzw. ihre Herstellung s. Birdwood in der Encycl. Britann. XIV 348 f. (11. Ausg.).

4 G. Karo, Arch. f. Rel. XVI (1913) 259.

5 Stengel, Opferbräuche 4 ff. v. Fritze, Rauchopfer 3 ff. Plin. XIII 1: man kannte den Dampf eher als den Wohlgeruch von den beim Gottesdienst verbrennenden Zedern- und Zitronenholz (*nidorem verius quam odorem*). — Wir wissen nichts davon, daß das Thyonholz schon damals solche ausgedehnte Verwendung fand.

werk kannten: Hera salbt sich mit einer wunderbaren Salbe, der das Wort τεθυωμένον zukommt (Il. XIV 172 τοῦ καὶ κινυμένοιο . . . ἔμπης ἐς γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἵκετ' ἀυτμή), die Kleider duften (Od. V 264, XXI 52; Hom. hymn. Merc. 237, Cer. 277, Ap. 184)[1], die Kammer, Schränke und Kisten ebenfalls (Od. IV 121 ἐκ δ' Ἑλένῃ θαλάμοιο θυώδεος ὑψορόφοιο ἦλυθεν, spätere Vasenbilder illustrieren dies treffend durch Thymiaterien, s. u.), und um den Gipfel des Berges und den daselbst thronenden Zeus legt sich eine »duftende Wolke« (Il. XV 153 θύεν νέφος ἐστεφάνωτο)[2]. Man möge die einheimischen, stark duftenden Kräuter und Baumarten noch so hoch geschätzt haben (Thymian, Thyon, Lorbeer u. s. w.) — das Wort »Rauch« in dieser prägnanten Bedeutung wäre gar zu sonderbar, wenn man nicht hier die orientalischen Myrrhen u. s. w. in Rechnung ziehen wollte. Die duftende Wolke, die den Zeus umschliefst, stieg zuerst aus einem duftenden Altar empor, aus einem βωμὸς θυόεις (Eur. Tro. 1061) oder τεθυωμένος (Kallim. lav. 63)[3]. Es wäre ja an und für sich ganz sonderbar, wenn die Zeit und die Heimat dieser Dichter sich dem Import der orientalischen Räucherwerke, die bei den sonstigen Kulturvölkern in ausgedehntem Gebrauch waren, verschlossen hätten. Gerade im griechischen Kleinasien erwartet man auch den Anschluß an die Gewohnheiten und Bedürfnisse der mykenischen Kultur, die man ja eben hier besungen hat.

Im geschichtlichen Griechenland hat man Weihrauch verbrannt zu Ehren der Toten und der Götter, und auch im eigenen Hause hat man den Wohlgeruch eingeatmet[4]. Ja, es kommt zuletzt dahin, daß Apollonios von Tyana das griechische Weihrauchopfer als echt nationale Opferweise dem babylonischen Pferde- und Blutopfer entgegenstellt (Philostr. vit. Ap. 31, 39). Niemals hat eine ausländische, importierte Ware im griechischen und römischen Kultus einen solchen Erfolg aufweisen können, ja auch auf

[1] Vgl. Psalm 45,9: »Deine Kleider sind eitel Myrrhen, Aloe und Kassia«, und das Frg. aus den Kyprien, Athen. XV 682 f. ὥραις παντοίαις τεθυωμένα εἵματα.

[2] Stengel a. O. übersetzt »wallend«, aber die ganze Szenerie des XV Ges. schliefst dies aus, und diese Bedeutung hat das Wort auch sonst nie.

[3] Der homerische βωμὸς θυήεις mag immerhin Brandopferaltar bedeuten, wie Stengel a. O. 4 übersetzt. Wenn v. Fritze die in Eleusis gefundenen zahlreichen Thymiaterien mit den acht Stellen des homerischen Demeterhymnus zusammenhält, wo θυώδης u. dgl. vorkommen, schliefst er eben richtig auf den ausgedehnten Verbrauch des Weihrauchs (Ἐφ. ἀρχ. 1897, 169), aber eine scharfe Linie zwischen dem »homerischen« Dichter und dem Dichter des Hymnus hier zu ziehen, ist unstatthaft.

[4] v. Fritze, Die Rauchopfer bei den Griechen (1894) 29,31 ff.

die religiösen Anschauungen blieb sie nicht ohne Einfluß. Denn dieser Rauch war ja ein Genuß, der dem Geruchsinn jedes Menschen und folglich jeder Gottheit zusagte und sich sowohl im hohen Kultus wie im Privatgebrauche behauptete. Dadurch wurde der ursprüngliche Sinn diesen Rauchopfern gewahrt. Der starke, widerwärtige Rauch wehrte die bösen Geister ab und wurde auf ihre Kulte beschränkt (man könnte ja an und für sich denken, daß man ihn als einleitenden apotropäischen Ritus im offiziellen Götterkultus beibehalten hätte). Aber der herrliche orientalische Wohlgeruch lockte die wohlwollenden Gottheiten heran, wie der Rauch ursprünglich jeden der betreffenden Dämonen zufriedengestellt hatte [1].

Doch ehe wir die Verwendung des Weihrauchs im hohen Götterkultus besprechen, wird es zweckmäßig sein, auf seine Rolle im Totenkultus näher einzugehen, dann an der Hand der Zaubergebräuche zu den ursprünglichen Vorstellungen, die dem Rauchopfer zu Grunde liegen, vorzudringen zu versuchen und endlich den Nachwirkungen der »Magie« in medizinischen Gebräuchen nachzugehen.

Im alten Babylonien hat der Priester die Leichen geräuchert und mit Wasser besprengt [2]. Im alten Ägypten hat man beim Leichenbegängnis über der liegenden und vor der aufrecht stehenden Mumie geräuchert und sie mit Wasser besprengt (sowohl bei der Totenklage wie beim Totenopfer, und wenn der Priester rezitiert); nachdem der Totenpriester dem Toten den Mund und das Auge geöffnet hatte, räucherte er den Toten und salbte ihn (darauf folgte das Schmücken des Toten) [3]. Wir hören auch, daß im alten Israel der Weihrauch Verwendung fand beim Begräbnis hervorragender Personen (2 Chron. 16,14: man begrub Asa und »legte ihn auf sein Lager, das man mit gutem Räucherwerk und allerlei feiner Spezerei

---

[1] Vgl. Tylor, Prim. culture[2] II 383 über das Tabakrauchen bei den Indianern: *The Osages would begin an undertaking by smoking a pipe, with such a prayer as this: »Great Spirit, come down to smoke with me as a friend! Fire and Earth, smoke with me and help me to overthrow my foes«. The Sioux would look toward the Sun when they smoked, and when the calumet was lighted, they presented it to him, saying: »Smoke, Sun!«* (vgl. die Nabatäer, die der Sonne räuchern, s. u.) . . . *The calumet is a special gift of the Sun or the great Spirit, tobacco is a sacred herb, and smoking it is an acceptable sacrifice ascending into the air to the abode of gods and spirits.*

[2] Jastrow, Religion of Babyl. 599.

[3] Erman, Ägyptische Religion 48. Der Besuch des Toten in Abydos verschafft ihm Opferbrote und den Rauch von Myrrhen und Weihrauch.

gefüllt hatte, und machte ihm einen großen Brand«)[1]. Ähnlich heißt es vom weisen Inder Kalanos, daß sein Scheiterhaufen, den er freiwillig in einer Vorstadt Babylons bestieg, aus wohlriechenden Hölzern bestand: Zeder, Thyon, Zypresse, Myrte und Lorbeer[2]. Auf punischen Grabstelen sieht man ebenfalls Räucheraltäre[3]. Um nur noch ein Beispiel der großen jetzigen Verbreitung des Weihrauchs im Totenkultus anzuführen, mag hier erwähnt werden, daß die Sundanesen und Javanen am Neujahrstage Blumen und Weihrauch den Toten, deren Gräber man nicht kennt, an die Kreuzwege bringen[4]. In Griechenland kann man diesen Gebrauch des Weihrauchs im Gräberkultus ziemlich früh, wenn auch nicht gerade in der ältesten Zeit des Imports, nachweisen. Wenigstens kommt Pfuhl in seinem Berichte über die Ausgrabung des archaischen Friedhofs am Stadtberge von Thera (8.—6. Jahrh.) zu dem Ergebnis, daß man beim Totenopfer geräuchert hat: einen großen und einen kleinen »Kothon« für diesen Gebrauch hat er in einer Aschenschicht, die aus dem 6. Jahrhundert stammt, gefunden[5]. Schon im Thera-Werk II 151 (vgl. 155) hatte Dragendorff zwei Räuchergefäße aus zwei theräischen Gräbern veröffentlicht. Allgemein verbreitet war folglich das Räuchern mit Weihrauch im Totenkultus nicht; als Vorstufe möchte man Räuchern mit einheimischen Kräutern und Hölzern (sowohl der Leiche wie des Grabes) voraussetzen, obgleich wir dafür keinen Beleg aus Monumenten oder Schriftstellern anführen können[6]. Die Anwendung des Feuers schien hier schon auszureichen. Häufiger begegnen uns die Räucheraltäre in alexandrinischen Gräbern, wo wir freilich auch mit dem Einfluß des ägyptischen Gräberkultus zu rechnen haben. Th. Schreiber, Kôm-esch-Schukafa 238 hat hier kleine, rottonige Räucherpfännchen (neben Lampen, Fackeln, Altärchen) gefunden; und im Museum zu Alexandria, Saal VI N. 362[7] sieht man auf einem Grabsteine den Toten selbst Weihrauch auf den Altar streuen (daneben seinen Hund); Räucheraltäre hat man auch mehrfach in der Mitte der Gräber vorgefunden. Man kann ja sagen, daß auch hier, wie sonst, der Tote die Habe der Lebenden erhält, um sich auch im Grabe und unter den Toten alles wie auf Erden einzurichten. Allein mit dem Räuchern hat es doch seine

---

[1] Man vergleicht gewöhnlich zu diesem Brande Jer. 34,5 und Amos 6,10.
[2] Ael. v. h. V 6.
[3] Delattre, Musée de Carthage T. 1.
[4] Globus XLV 60.
[5] Athen. Mitt. XXVIII 277 f.
[6] Hier mögen indessen die Archäologen von Fach genauere Auskunft geben können.
[7] Schreiber a. O. 251.

eigene Bewandtnis. Früh hat man Weihrauch auf den Scheiterhaufen geworfen, und damit hat man — wie in Rom — auch fortgesetzt; bei Luk. de morte Peregr. 36 wirft der Kyniker, ehe er den Scheiterhaufen besteigt, selbst Weihrauch aufs Feuer (zur Weihe, vgl. den libierenden Kroisos auf dem Scheiterhaufen auf Vb.). Auf den zahlreichen, sogenannten Totenmahlreliefs sieht man häufig die Frau des lagernden, heroisierten Toten Weihrauchkörner auf ein kleines, gewöhnlich auf dem Tische befindliches, Thymiaterion streuen, während der Tote selbst die Phiale hält [1]. Auf einer Pinax aus Lokroi Epizephyrioi wird dem Toten als Heros ein Thymiaterion dargebracht [2]. Diese Darstellungen gehen auf den wirklich ausgeübten Totenkult zurück und werden die Erinnerung an das erste Totenmahl am Grabe zu Ehren des Verstorbenen und auch an die dabei stattgefundene Totenspende und gleichzeitige Räucherung immer lebendig erhalten haben. Wie man beim Begräbnis Weihrauch verbrannte, brachte man ihn auch später als wohlfeile Opfergabe zum Grabmal des Toten. Bei Pall. Alex. (Anth. IX 174) wird dem Lehrer das Honorar von der Wärterin der Kinder gebracht: *ὡς δὲ κάπνισμα τιθεῖ παρὰ τὸν θρόνον ὡς παρὰ τύμβον.* Nach einer Inschrift aus Astypalaia (J. H. St. XXVI 176) seien Eß- und Trinkwaren für die Toten etwas Unnützes. Krokos und Libanotos dagegen solle man ihnen geben — *τοῖς μ' ὑποδεξαμένοις ἀντάξια ταῦτα διδόντες.* Hier konnte der Heroskultus direkt anknüpfen, wie ihn z. B. Antiochos I. von Kommagene auf dem großen Monumente von Nemrud-Dagh verordnet hatte: an den betreffenden Altären werden seinen Vorfahren Libanos und Weihrauch geopfert (dagegen verordnet er Opfertiere für die Götter und sich selbst) [3]. Vom Totenkultus wurde die Gewohnheit in die Unterwelt projiziert: auf einer Amphora aus der Basilicata [4] mit Darstellung des unterirdischen Herrscherpaares steht Hermes neben einem hohen Waschbecken und einem Thymiaterion. Gewöhnlich, oder wenigstens besonders hervortretend war das Weihrauchopfer im griechischen Heroskult freilich nicht: im Testamente Epiktetas u. s. w. wird dessen keine ausdrückliche Erwähnung getan. Aber eine immer weitere Verbreitung hat es im Totenkult gefunden, bis auf unsere Zeit, wo man auf den Gräbern Weihrauch in kleinen Gefäßchen verbrennt [5].

---

[1] Vgl. Verf., Griech. Rel. und Inschr. im Kunstmuseum zu Kristiania 15 f., Art. Heros in der Realenz. 1143 ff. und Pfuhl, Arch. Jahrb. XX 123 ff.

[2] Ausonia III 150.

[3] Dittenb. Syll. Or. 383, 141 ff.: *ἐπιθύσεις ἀφειδεῖς λιβανωτοῦ καὶ ἀρωμάτων ἐν βωμοῖς τούτοις ποιείσθω.*

[4] Brit. Mus. Vases F 332.

[5] Wachsmuth, Das alte Griech. im neuen 124.

In Rom soll der Weihrauch freilich nach dem Zeugnis des Arnobius, adv. gent. VII 26, verhältnismäßig spät in den Kultus Eingang gefunden haben[1] — weder Romulus noch Numa kenne ihn[2]. Aber wenn schon das Zwölftafelgesetz übertriebenen Gebrauch des Weihrauchs beim Leichenbegängnis einschränkte und Cato Weihrauch (neben sabinischen Kräutern) sogar in Medikamenten für Kühe empfiehlt (de agric. 70, gewiß älter als die *praefatio ture vino* c. 134), muß man doch für Rom sowohl eine ziemlich frühe Zeit wie auch allgemeine Verbreitung voraussetzen. Die mit Myrrha zubereiteten Salben kennen schon die *tabulae censoriae*[3], und im Privatgebrauch ist der Weihrauch ebenfalls ziemlich früh bekannt[4]. Mit Weihrauch hat man vor und neben dem im Atrium aufgebahrten Toten geräuchert (vgl. die *turibula* des Haterierreliefs)[5]. Schüsseln voll Weihrauch hat man zuweilen in großem Aufzuge nach der Verbrennungsstelle getragen (beim Begräbnis Sullas 210 Schüsseln, von Frauen getragen, Plut. Sull. 38[6]). Plin. sagt geradezu anläßlich des übertriebenen Luxus: »den Zimt und die Kassia schenkt man den Göttern brockenweise, den Toten aber haufenweise« (XII 83, vgl. VII 186 und Prop. IV 13,8)[7]. Bei Stat. Theb. VI 59 machen die Räucherwerke (*tertius ordo, Eoas complexus opes incanaque glaebis / tura et ab antiquo disrantia cinnama Belo*) die

---

[1] *neque temporibus heroicis quidnam esset thus scitum est, scriptoribus ut comprobatur a priscis . . neque genetrix et mater superstitionis Etruria opinionem ejus novit aut famam neque quadringentis annis quibus Albana res viguit in usum cuiquam venit, sacra cum res fieret, neque ipse Romulus aut . . Numa aut esse scivit aut nasci, ut pium far monstrat quo peragi mos fuit sacrificiorum sollemnium munera.*

[2] Über römische *thurarii* s. Marquardt, Privatleben II 759 ff.

[3] Varro l. l. VI 9,87 *ubi lucet censor, scriba, magistratus murrha unguentisque unguentur.*

[4] Gell. IV 1,20 (Mitte des 6. Jahrh.), s. überh. M. Voigt, Rhein. Mus. XXVIII 60 ff., demzufolge der Weihrauch sicher bis in die Königszeit zurückreicht und dem Zwischenhandel mit den Großgriechen (Phöniziern) zu verdanken ist.

[5] Festus über *acerra* 18,7: ara quae ante mortuum poni solebat, vgl. Verg. Aen. IV 453 *turicrema ara*, Daremberg-Saglio I 348 Abb.

[6] Prop. II (III) 13,23 *desit odoriferis ordo mihi lancibus.*

[7] Wichtigster Luxusartikel bei der Verbrennung des toten Caepio, des Bruders Catos, Plut. Cato 11; es heißt auch Plut. Sulla 38, daß von Kinnamomon und Libanotos *πλασθῆναι εἴδωλον εὐμέγεθες αὐτοῦ Σύλλα, πλασθῆναι δὲ καὶ ῥαβδοῦχον*! Über die Verschwendung Neros bei dem Leichenbegängnis Poppäas siehe Plin. XII 83. Im Gegensatz dazu sagt Lukan vom elend gemordeten Pompeius: *non pretioso petit cumulato ture sepulchra.*

dritte Schicht der Totenbahre des kleinen Archemoros aus[1]. In großen Mengen wurden die verschiedensten Wohlgerüche auf dem Scheiterhaufen verbrannt[2], man hat sie auch der in der Totenurne gesammelten Asche beigemischt (Cardamomum nach Ov. tr. III 3,69)[3] und sie endlich auf dem Grabe selbst als letzte Liebesgabe verbrannt[4]. Mit diesem allgemeinen und oft verschwenderischen Gebrauch des Weihrauchs im Totenkultus, den die Verfasser so häufig erwähnen, stimmen Inschriften und auch Kunstwerke überein. Bei Dessau n. 8366 (CIL VI 10248) verordnet der Tote, daß an jedem 1., 5. und 13. Tage des Monats *lucerna lucens sibi ponatur incenso imposito;* bei Orelli n. 7004 beschließen die Dekurionen, den verehrten Toten auf Staatskosten zu begraben, alle Ehren und 20 Pfund Weihrauch zu bewilligen (vgl. ebd. n. 7177 f.)[5]; in CIL V 2072 gibt ein Veturius Nepos einem Kollegium Geld, damit es ihm nach dem Tode opfere *ture tucca vino.*

Die katholische Kirche hat hier die antike Tradition treu bewahrt, sowohl die Räucherung von Leichen wie überhaupt die Inzensation beim Totendienst[6]. Der Weihrauch wurde schon beim Begräbnis der ältesten Christen verwendet[7]; es nützte nichts, daß große Kirchenväter dagegen protestierten. — Von den jetzigen Armeniern erzählt man, daß sie dem Toten ein geweihtes Brot in den Mund und Weihrauch in die Nasenlöcher

---

1 Vgl. lectus Stygius mit den cinnama, Mart. XI 54,3.

2 Vgl. S. 204 Anm. 6. Apul. de mag. 32 (mit der Anm. Abts S. 205) *tus, casia, myrrha;* Mart. X 97,2; XI 54,1 (vom rogus sammelte der Arme oder der Dieb Weihrauchkörner auf, sie könnten dann wiederum den Göttern geopfert werden oder dem Zauberer dienen).

3 *atque ea* (sc. ossa) *cum foliis et amomi pulvere misce* Pers. VI 35: der enttäuschte Erbe wird die Gebeine des Toten ohne Wohlgerüche (*inodorata*) in die Urne legen, ohne Kinnamon, ohne mit Kirschenholz verfälschte Kassia. Als Kaiser Severus in York starb, wurde seine Leiche verbrannt, die Asche wurde, mit Weihrauch vermischt, nach Rom geführt, Herodian III 15. Vgl. Galli Querol. p. 4,1 *Euclio aurum in ornam congessit olim quasi busta patris odoribus insuper infusis tituloque extra addito.* — Die Leiche Jesu wurde in leinene Tücher mit Myrrha und Aloe zusammen ins Grab gelegt, nach jüdischer Sitte, Ioh. XIX 39 f.

4 Tib. III 2,22 *illic quas mittit dives Panchaia merces eoique Arabes dives et Assyria . . . . fundantur* (mit Tränen zugleich), I 3,7. Prop. V 7,32.

5 Das Relief bei Zoega 1 23 wird von Helbig (Führer[2] Nr. 804) u. a. so erklärt, daß der Vater (Decurion) die wächserne Büste des verstorbenen Jünglings mit einer Aufschrift versieht, während die Mutter Weihrauch auf einem Thymiaterion verbrennt.

6 Vgl. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I 701.

7 Vgl. das Testament Ephrems des Syrers, Thalhofer 688 f.

stecken[1]. Ihrem Glauben haben die Armenier damit einen ganz drastischen Ausdruck gegeben.

Die verschiedenen Holz- und Pflanzenarten, die zum Räuchern verwendet wurden, waren nicht immer, wie wir schon sahen, dieselben gewesen. Weil sie wahrscheinlich zuerst in dem Totenkultus Eingang fanden, mögen sie hier Erwähnung finden. Den einheimischen Rauchopfern hat schon v. Fritze gebührende Aufmerksamkeit geschenkt[2]. Die Holzarten, die man dazu gebraucht hat, sind vorzüglich Zeder, Thyon (beide erwähnt Od. V 59 ff., Zeder auch FCA III S. 404), Zypresse, Lorbeer, Oelbaum und Myrte gewesen; Arnob. adv. gent. V 3 erwähnt *verbenae*[3]. Theophrast und seine Schule meinten, daß die ältesten Menschen Gras und Kräuter opferten[4], vor allem und zuerst der Hestia (*χλόης οἱονεί τινα τῆς γονίμου φύσεως χνοῦν ταῖς χερσὶν ἀράμενοι . . . ταύτῃ τοὺς φαινομένους οὐρανίους θεοὺς τῇ θυσίᾳ δεξιούμενοι καὶ διὰ τοῦ πυρὸς ἀπαθανατίζοντες αὐτοῖς τὰς τιμάς*). Mit dieser *θυμίασις* stellten sie etymologisch richtig *θύειν* und *θυσία* zusammen. Theophrast hebt auch hervor, daß man das hohe Alter dieser Rauchopfer daraus ersehen könne, daß Viele noch jetzt bestimmte wohlriechende Hölzer zerhauen und als Opfer verbrennen (*καὶ νῦν ἔτι θύουσι συγκεκομμένα τῶν εὐωδῶν ξύλων τινά*). Nachher haben die Menschen, als die Erde schon Bäume trug, wenig Früchte und mehr Blätter als Opfer verbrannt — dann endlich Getreide, zuletzt Tiere. Ovid. fast. 1,337 ff. entfernt sich nicht so sehr von dieser Auffassung, wenn er als älteste Opfergabe *mola salsa* ansetzt und als ältestes Räucherwerk sabinische Kräuter und Lorbeer:

ara dabat fumos herbis contenta Sabinis
et non exiguo laurus adusta foco.

Später kamen die ausländischen Räucherwerke hinzu (*murrae, tura, costum* und *crocus*)[5]. Ovid brauchte nur an einheimische Opfersitten zu denken,

---

[1] Abeghian, Der armen. Volksglaube 21 (nach Sartori).

[2] Die Rauchopfer bei den Griechen 1 ff.

[3] Vgl. Celsus II 23; v. Fritze 7 f.

[4] Porphyr. de abst. II 5.

[5] Plin. n. h. XVIII 7 *Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare.* Vgl. noch Kyran. I 2,2 (de Mély S. 12): *βράθυ, ἡ θεόγνωστος δενδρικὴ καλουμένη ὁμοία κυπαρίσσῳ, καλεῖται δὲ βράθυ, αὕτη θυμιᾶται τοῖς θεοῖς ἀντὶ λιβάνου.*

um Belege zu finden, und ehe man aus dem Knistern des entzündeten Lorbeers Wahrzeichen für ein gutes Jahr und eine glückliche Ernte suchte (Tib. II 5,81 *et succensa sacris crepitet bene laurea flammis / omine quo felix et sacer annus erit*), hat man Lorbeer als Opfergabe verbrannt (dem Verbrennen des Opferfeuers hat man ja ähnliche Vorbedeutung beigelegt). Sowohl im griechischen wie im römischen Opferritual hat sich in späterer Zeit, als das Weihrauchopfer die altertümlichen Holzopfer verdrängt hatte, dies als bedeutsames Voropfer erhalten; so opfert man z. B. auf Sizilien bei der Vulcangrotte, wohin der Hirt die kranken Tiere führt, Grat. Cyneg. 435 ff., nach der dreimaligen Epiklese dreimal Weihrauch auf den *focus*, ehe man aus glückbringenden Hölzern dem Gotte einen Altar baut [1]. Und für das Gras hätte Ovid einen sehr schönen Beleg anführen können, denn nach Serv. Aen. XII 119 (vgl. 118) war es einmal in Rom Sitte gewesen, vor der Opferung Gras auf den Altar zu legen (*caespitem arae superimponere et ita sacrificare*, eine Sitte, die man noch im tragbaren silbernen *foculus* der Arvalbrüder nachweisen zu können glaubt)[2].

Daß die Kräuter und Holzarten einheimisch sind oder sein sollen, wird mehrmals ausdrücklich hervorgehoben (vgl. Theophrast bei Porphyr. de abst. II 5, S. 136,4 ff. N.). Im Hause des Helios räuchert man täglich den Eingang *ἐπιχωρίοις ὀσμαῖσι*, Eur. fr. 773 N.[2]. Das ist in der Heimat des Weihrauchs, in dem Lande der aufgehenden Sonne, verständlich. Platon legg. VIII 487 b fordert, daß man keine importierte Ware für das Räuchern verwende. Ebenso wird es anläßlich der delphischen Pythia ausdrücklich hervorgehoben, Plut. de Pyth. or. 6,397 a: sie räuchere nicht mit Kassia oder Ledanos oder Libanos, sondern mit Lorbeer und Weizenmehl; man vergleiche auch den Ausdruck bei Paus. IX 30,1, der erzählt, daß Sulla den Orchomeniern die Dionysosstatue geraubt und auf dem Helikon geweiht hätte: *τοῦτό ἐστι τὸ ὑπὸ Ἑλλήνων λεγόμενον »θυμιάμασιν ἀλλοτρίοις τὸ θεῖον σέβεσθαι«*. Nach dem ebenso altertümlichen wie wichtigen Opferritus der Despoina zu Lykosura (3. Jahrh. v. Chr., Dittenberger Syll.[2] n. 939, Ziehen LS. n. 63) wurden folgende Holz-(Pflanzen-)Arten, Opfergaben oder Räucherwerk beim

---

[1] Vgl. Prop. IV (V) 6, 6. Die Israeliten hatten im Tempel einen nur für Rauchopfer bestimmten Rauchopferaltar, und nach. 2. Chron. 30,14 standen bei den Heiden Altäre für Rauchopfer neben denjenigen für Schlachtopfer.

[2] Henzen, Acta fratr. Arv. 23 (21), vgl. Hor. od. I 19,3; III 8,3. Man hat übrigens die Heiligkeit des Grases aus der *corona graminea* abgeleitet — dann ist natürlich Mars mit im Spiele, weil das Gras auch aus blutgetränktem Boden hervorsprießt (Plin.).

Opfer oder zum Opferfeuer verwendet, bzw. ins Feuer geworfen: *ἐλαίαι, μύρτοι, κηρίοι, ὁλοαῖς αἰρολογημέναις, ἀγάλματι, μάκωνσι λευκαῖς, λυχνίοις, θυμιάμασιν, ζμύρναι, ἀρώμασιν.* Für die Ölzweige verweisen die Herausgeber auf das monatliche Opfer, das die Eleer »nach altertümlichem Ritus« auf den vielen Altären der Altis darbringen, Paus. V 15,10; für die Myrtenzweige auf Arist. Thesm. 37 (*πῦρ ἔχων καὶ μυρρίνας προθυσόμενος*) und Porphyr. v. Pyth. 36; man füge hinzu Theophr. char. 10[1]. Wenn wir die nachfolgenden verschiedenen Räuchersorten ausscheiden, erhalten wir ein hochaltertümliches Opferritual; zu den erwähnten Holzarten, Oelbaum und Myrte, treten hinzu: Wachskuchen, gereinigte Gerste[2], Opferkuchen (in der Form des Idols, wie man annehmen darf)[3] und weißer Mohn[4]. Auch das Tieropfer scheint sich später angeschlossen zu haben (Paus. *τῶν ἱερείων δὲ οὐ τὰς φάρυγγας ἀποτέμνει ὥσπερ ἐπὶ ταῖς ἄλλαις θυσίαις, κῶλον δὲ ὅ τι ἂν τύχῃ, τοῦτο ἕκαστος ἀπέκοψε τοῦ θύματος*): das Blut floß nicht auf den Altar und kam überhaupt nicht mit demselben in Berührung — d. h. ein Voropfer dieser Art wurde nicht dargebracht (s. u.), Despoina selbst war sowohl die epichorische wie enchorische Gottheit, eine Göttin von ausgesprochener agrarischer Natur (vgl. auch die wesensverwandte Demeter von Phigalia, Paus. VIII 42,11)[5]. — Vielleicht läßt die Nachricht bei Macrob. s. III 6,5 über das Opfer für den delischen Apollon *Γενέτωρ* (*Genetivus*) auf ein ähnliches Opfer schließen[6].

---

[1] Am 4. und 7. Monatstage kauft der Abergläubische für die Hermaphroditen *μυρρίνας, λιβανωτὸν, πόπανα.*

[2] Vgl. *fruges* und *favi* an den römischen Terminalia, Ov. II 651 (Wiederholung des Opfers beim Steinsetzen).

[3] Man vergleiche die Kuchen in Tiergestalt, welche man an den athenischen Diasien opferte, Schol. Thuk. I 126,6 (wie hat man auch in den *θύματα ἐπιχώρια* des Thuk. Weihrauchopfer sehen können?).

[4] Was die Lämpchen anlangt, so werden sie wohl mit dem eigentlichen Räucherwerk zusammenhängen. Im Zauberorakel mit Lorbeerblättern Pap. Parth. II 13 f. heißt es: man spreche nach dem Gebet zu Apollon vor dem Schlafengehen gegen das Licht, indem man ein Korn Weihrauch auf den brennenden Docht des Lichtes legt. Über den Mohn s. u. S. 223.

[5] Von einem orgiastischen oder sogar totemistischen Opfer kann, wenigstens im ursprünglichen Kultus, nicht die Rede sein.

[6] Die Stelle lautet: meminit et hujus arae et Varro »Cato de liberis educandis« in haec verba: *nutrix haec omnia faciebat in verbenis ac tubis sine hostia, ut Deli ad Apollinis Genetivi aram.* Doch spricht das vorhergehende dafür, daß man zu Apollon bloß betete, ohne ein Opfertier darzubringen. Dem Pythagoras war der Altar »*inviolata*« (ebd.). Ein Opferfeuer muß man indessen doch wohl voraussetzen, und ein Rauchopfer scheint mir auch wahrscheinlich zu sein.

Es ist wohl von vornherein wahrscheinlich, daß den chthonischen Gottheiten, die an dem betreffenden Orte wurzelhaft waren, auch die hier wachsenden Bäume, Sträucher und Pflanzen gehörten. Ich glaube nicht, daß man (wie z. B. Jevons u. A. es tun) ein Pflanzen-Totem voraussetzen muß — dies würde nur die Untersuchung verwickeln. Jedem Baume und jeder Baumart kann natürlich eine göttliche Potenz beigelegt werden, mit der Zeit wurden auch bestimmte Bäume und Pflanzen bestimmten Gottheiten zu eigen gegeben (Lorbeer dem Apollon, Ölbaum der Athena u. s. w.)[1]; Eigenschaften, die vorher den Gottheiten eigentümlich waren, wurden dann wiederum auf die Bäume übertragen, der Lorbeer erhielt mantische Kraft u. s. w. Was das Rauchopfer betrifft, so wird es ursprünglich auf das Feuer und den Rauch, den die betreffende Holzart hervorrief, angekommen sein, wenn man auch von vornherein nur mit den in der nächsten Nachbarschaft vorhandenen, leicht zu beschaffenden Baum- und Pflanzenarten das Opferfeuer anmachte. Arnob. adv. gent. § 28 fragt spöttisch, warum man nur Mandel-, Kirschbäume u. dgl. verwende — »warum nicht Holz von jedem Baume! etwa weil sie stark und widerwärtig riechen«?

Kam es auf den starken Rauch allein an, so zog man einfach die Stoffe vor, die starken Rauch entwickelten. Nach Theophr. hist. pl. V 9,5 sind dazu feuchte Pflanzen, frisches Grün u. dgl. besonders geeignet: *δύσκαπνα δὲ τῷ γένει μὲν ὅλως τὰ ὑγρὰ. καὶ τὰ χλωρὰ διὰ τοῦτο δύσκαπνα. λέγω δε τὰ ὑγρὰ τὰ ἔλεια οἷον πλάτανον, ἰτέαν, λεύκην, αἴγειρον, ἐπεὶ καὶ ἡ ἄμπελος δύσκαπνος* (ebenso Palmbaum), *δριμύτατος δὲ ὁ καπνὸς συκῆς καὶ ἐρινεοῦ καὶ εἴ τι ἄλλο ὀπῶδες — αἰτία δὲ ἡ ὑγρότης* (als Feuerzeug empfiehlt er Holz des Feigen- und des Ölbaums, besonders aber Epheu). Theophrast zählt folgende Holzarten auf: Platane, Weidenbaum, Weiß- und Schwarzpappel, Weinstock, gewöhnlichen und wilden Feigenbaum[2].

Ein sehr altertümliches Räucherwerk wird der Lorbeer geliefert haben, vgl. Plut. de Pyth. orac. 6 p. 397 a, wo Pythia nichts anderes als Lorbeer und Weizenmehl (keine Kassia od. dgl.) opfert. Man glaubte, daß

[1] Spezielle Pflanzen (wie sonst Vögel und Berge) waren jeder Gottheit zu eigen nach Luk. de sacrif. 10. Aus bestimmten Holzarten hat man auch öfters die Götterbilder gemacht (Hermesbild aus Thyon auf dem Kylleneberg, Dionysosbild aus Feigenholz u. s. w.).

[2] Theophr. fr. III 12,72 rechnet zu den *δύσκαπνα* (starken Rauch verbreitend): *τὰ χλωρὰ καὶ τὰ σκολιὰ καὶ τὰ ταινιώδη καθάπερ ὁ φοῖνιξ.* Schol. Ar. vesp. 145 sagt vom Feigenholz: *καπνοποιὸν τὸ σύκινον ξύλον· καὶ ὅτι ὁ ἐκ τῶν συκίνων ξύλων καπνὸς δριμύτατος καὶ Ἀριστοτέλης φησιν ἐν Προβλήματι.* Ebenso Luk. de morte Peregr. 24 *πυρὰν συνθέντα*

er das Feuer nicht dulde — daher das Knistern, und vom Blitze nicht berührt werde[1]; er vertreibe die Dämonen, weil er »des Feuers voll« wäre[2]; seine grofse Rolle in der Mantik wird öfters hervorgehoben[3]. Bei römischen Triumphzügen zündete man Lorbeer an (welchen Gebrauch Masurius richtiger als Plin. XV 135 als *suffimentum caedis hostium et purgatio* deutete)[4]. Übertreibend sagt Plinius (a. O.), dafs der Lorbeer und der Ölbaum zu heilig wären, um angezündet zu werden, die Gottheiten zu versöhnen. Er entfernt sich hier von der gewöhnlichen Anschauung (gerade zur »Versöhnung« wurden sie gebraucht). Auch Ölbaum, Myrte (Plin. XV 120)[5] u. s. w. waren für ein Rauchopfer willkommen. Dann auch allerlei Kräuter — die thessalischen, die sabinischen (Plin. XXIV 102 *herba Sabina, brathy appellata a Graecis, . . . a multis in suffitu pro ture adsumitur, in medicamentis vero duplicato pondere eosdem effectus habere quos cinnamum traditur*) und viele andere[6] haben im Zauberkultus einen festen Zufluchtsort gefunden, diese einseitige Verwendung wird aber sekundär sein. Ganz besonders waren natürlich die mit starkem Rauch und ausgeprägtem Geruch verbrennenden Stoffe wie Schwefel, Pech, Harz, Asphalt u. a. für Rauchopfer geeignet, dann wurden sie häufig verwendet vornehmlich in den *suffitiones*. Aber auch der Schwefel mochte als Opfergabe dienen (Pap. Brit. Mus. 121, 490, mit *νειλοκαλάμη* zusammen), ebenso gut wie z. B. der beliebte Safran, womit man Tempel uud Erde bestreute (Macrob. III 13,8), Menschen »reinigte« (Phot. p. 133), und den man bei Spenden des Zauberopfers ausgofs (Pap. Leyden J 384 VI 35 ff.) und mit dem man endlich einfach räucherte (Ov. f. I 76 *spica Cilissa*).

Wir sehen folglich, dafs dieselben Zweige, Blätter und Blüten, die man den Gottheiten als einfache Opfergaben hinlegte, aus denen man

---

κορμῶν συκίνων ὡς ἔνι μάλιστα χλωρῶν ἐναποπνιγῆναι τῷ καπνῷ. Lorbeer opfert man nach Ar. Plut. 1114 u. s. w. Zeder nach FCA 404 fr. 3 K.

[1] Plin. n. h. XV 40, Sueton. Tib. 69; Böttticher, Baumkultus 363.

[2] Porphyr. bei Euseb. pr. ev. III p. 1126, Geopon. 11,2, vgl. u. S. 214 f.

[3] Geopon. l. c.; Boissonnade An. Gr. I 425, Cornut c. 32.

[4] Serv. Aen. I 329 *haec arbor suffimentis purgationibusque adhibeatur*, Plin. a. O. *purificationibus*, vgl. Ovid, s. u.

[5] Reid, Journ. Rom. Stud. II 46 f. (gegen Fowler) meint, lustrale Bedeutung hätten diese Pflanzen allein bei den suffimenta (die suffitio war aber später die Hauptsache!).

[6] Auf der iguvinischen Tafel II b 10, 13, 17 werden *vaputu* dem Jupiter Sancius geopfert; nach Bücheler = *tura* (die Formel wird dann, wie Z. 17, dem *ture precari* entsprechen). Man möchte nur gern wissen, aus welchem Stoffe oder welcher Holzart die *vaputu* bestanden.

Kränze für sich selbst, die Götter, Altäre, heilige Dinge wand u. s. w. — daß sie auch, im Opferfeuer verbrannt, den Göttern ein Genuß waren. Die Götter genießen ja den Dampf der Opfertiere, verbrannter Knochen u. a. (Arnob. adv. gent. VII 16); Porphyr. de abst. II 43 drückt sich folgendermaßen über die »bösen Dämonen« aus: *οὗτοι οἱ χαίροντες »λοιβῇ τε κνίσῃ τε«, δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν πιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι ποικίλως διὰ τῶν ποικίλων καὶ δυναμοῖται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσαις.* Dasselbe gilt zuerst und ursprünglich für die Toten: die Permier bringen in ähnlicher Weise ihre Gaben heiß zum Grabe, damit der Tote sich an ihrem Duft ergötze, und bei ihrer Totenmahlzeit zerbricht der Älteste die heiße Pastete und sagt zu dem daraus entweichenden Dampfe: »Möge es erreichen« — ebenso tun und sagen die anderen[1].

Noch einfacher ist es, wenn man die geopferten Dinge nur hinsetzt. Nach dem Ritual der Klößeväteropfer soll im alten Indien der Opferer die Klöße beriechen (Oldenberg a. O. 549 ff.). Das wird freilich eine Abschwächung sein, denn die »Väter« haben das Verspeisen nicht zugelassen.

Statt des Dampfes genügt schon der Rauch — den Toten ebenso wie den Göttern. Er entspricht ihrem Geruchsempfinden und macht die Essenz des verglommenen Holzes oder der Blätter ihnen erreichbar und genießbar. Die geschwärzten Kultusbilder redeten eine deutliche Sprache, und dem antiken Menschen werden eben die verrauchten Götterbilder der Tempel, die Larenbilder der Häuser hochheilig und gottgefällig erschienen sein, *effigies numinum nigrore offuscatae ferali*[2]. Die Anwesenheit der Götter verspüren die Menschen durch die besondere Art der Atmosphäre, die sie umgibt und kennzeichnet: *ὦ θεῖον ὀδμῆς πνεῦμα*, bricht der euripideische Hippolytos aus, als sich ihm die verehrte und ersehnte Artemis naht. Die Göttin darf nicht *ὄμμα χραίνειν θανασίμοισιν ἐκπνοαῖς* (ebd. V. 1437 ff.). Bezeichnend ist der Ausdruck von Demeter, die den kleinen Demophon auf ihrem »duftenden« Schoße hält und mit Ambrosia des Tages über salbt, *ἡδὺ καταπνείουσα* (hym. Hom. in Cer. 268, vgl. auch Eur. Rhes. 388). Und eine duftende Wolke, *θυόεν νέφος*, legt bei Homer Zeus um die Bergspitze, Il. XV 153. Über die ganze Insel Kalypsos im fernen Ozean verbreitet sich der Rauch vom Zedernbaum und Thyon, Od. V 59 ff. — die Zauberin wird schon das alte Opferritual kennen! Hera badet sich im Gebiete des Euphrates und Tigris nach der Hochzeit mit Zeus, und, wie die Syrer sagen, deshalb dufte bis jetzt der ganze Ort, Ail. n. a. XII 30.

[1] Globus LXXI 372; Sartori, Speisung der Toten 39 f.

[2] Arnob. adv. gent. VII 15.

Die von der Friedensgöttin getragene Theoria wird bei Ar. pax. 524 auf folgende Weise freudig begrüßt: *οἷον δὲ πνεῖς, ὡς ἡδὺ κατὰ τῆς καρδίας / γλυκύτατον, ὥσπερ ἀστραπείας καὶ μύρου.*

Die Götter atmen selbst, sozusagen, die reine Göttlichkeit aus — der »Atem« ist ja die »Seele«. Der Atem der Hirsche ist brennend (Plin. XI 279, vgl. 277!), weil ihre eigene Natur feurig ist. Durch bloßes Anhauchen vertreibt Athene ihre Feinde. In dem Pariser Zauberpapyrus V. 629, wo es sich darum handelt, in den Himmel hinaufzusteigen, wird dem Beteiligten folgendes vorgeschrieben: nachdem er die Augen geöffnet habe und die Götterwelt erblicke, solle er tief aufatmen, *στὰς οὖν εὐθέως ἕλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα,* nämlich um dadurch selbst der neuen göttlichen, reinen Luft und der Göttlichkeit teilhaftig zu werden[1]. Man atmet das *ἱερὸν πνεῦμα* ein, und die *θεία θέα* folgt. Reitzenstein[2] macht darauf aufmerksam, daß auf gleiche Weise in der Mantik die Fähigkeit, das Göttliche zu schauen, dem Einatmen der Flamme des Altars folgt (Stat. Achill. I 520 ff.).

Dies alles entspricht der ätherischen Natur der uranischen Götter, die durch die Opferflamme alle Gaben der Menschen empfangen. Es ist eine verfeinerte, echt griechische Auffassung, ihre Gottheiten dementsprechend mit den vollkommensten Sinneswerkzeugen auszustatten — wie das Auge eines Lynkeus alles durchdringend wahrnimmt, wie in der nordischen Mythologie das Ohr eines Heimdalls das Gras wachsen hört. In der feinsten Luft, im schönsten Duft bewegen sich die Uranier der Griechen. Anderswo nähert man sich einer ähnlichen Auffassung. Wie ein sanfter Hauch kommt Jahve, dem sonst Sturm und Blitz gehorchen, zu Elias in die Höhle (1. reg. 19,13). Aber auch Hermes schlüpft im homerischen Hymnus wie ein Lüftchen durch das Schlüsselloch.

Den Göttern gehen auf diesem Gebiete wahrscheinlich die Totenseelen voraus. Aber nicht überall liegt die Sache so einfach wie im ägyptischen Totenbuche, wo Antaduft (Weihrauch) aus den Haaren der Seligen den Toten entgegenströmt. Denn den Lebenden und den Toten wird das Haar in gleich hohem Grade parfümiert. Man lese zum Vergleiche z. B. die folgende Stelle bei Chariton I 8,2, wo die scheintote Kalirrhoe im

---

[1] A. Dieterich, Mithraslit. 11, übersetzt: »Tritt nun hin sogleich und ziehe von dem Göttlichen, gerade hinblickend, in dich den Geisthauch (besser »Feuerhauch«), *ἱερὸν πνεῦμα*, und wenn deine Seele wieder zur Ruhe gekommen ist, sprich . . .“ (S. 61: »hole von den Strahlen Atem«). Hier spielt übrigens die Vorstellung von der Seele als Wind mit herein (Dieterich S. 64).

[2] Die hellenist. Mysterienrelig. 140.

Grabe erwacht: *μόλις δὲ ἀνεγειρομένη στεφάνων προσήψατο καὶ ταινιῶν καὶ ψόφον ἐποίει χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου· πολλὴ δὲ ἦν ἀρωμάτων εὐωδία.*

Dagegen gehört der üble Rauch, der böse Geruch, von vornherein den bösen Geistern, den schwarzen Seelen. Wenn z. B. das Fell des Seehunds gegen Gewitter so kräftig apotropäisch wirkt, mufs man auch den Gestank, den es ausbreitet, in Rechnung ziehen: *φωκάων ἁλιοτρεφέων ὀλοώτατος ὀδμή* (Od. IV 442, vgl. Ar. pax 758). Die Erinyen, die nach Blut lechzen, freuen sich bei Aisch. Eum. 253 darüber, dafs die nach Menschenblut riechende Luft »ihnen zulacht«[1], wie einem homerischen Hymnendichter die in Wohlgerüchen wallende Luft »lacht«. Die thessalische Zauberin Erichtho kommt in der Nacht aus den Gräbern hervor, Lucan. VI 518 ff.:

nocturnaque flamina captat
semina fecundae segetis calcata perussit
et non letiferas spirando perdidit auras.

Nach Heliod. III 7 kommt auch die *βασκανία* aus der umgebenden Luft, die die *φθονεροί* anstecken; man atmet diese und die *βασκανία*, wie die Pest, zusammen ein (*τὸ παρ' ἑαυτοῦ πνεῦμα πικρίας ἀνάμεστον εἰς τὸν πλησίον διερρίπισε*)[2].

Die Menschen selbst haben übrigens die mächtige, dämonische Natur des Rauchs leicht feststellen können[3]. Die ekstatische Wirkung des Haschischrauchs kannten sowohl Thraker wie Skythen: sie warfen Samenkörner des Hanfs, der *cannabis Indica*, aufs Feuer oder auf glühende Steine und berauschten sich am Rauche. Ähnliches wird von den Massageten berichtet (Herod. IV 75), hier offenbar ein religiöses Reizmittel, denn es folgen Tanz und Gesang. Die Griechen selbst wufsten, dafs der Enthusiasmus, das Besessensein (oder die Verrücktheit, wenn man so will) durchs Räuchern hervorgerufen wurde[4].

---

[1] *ὀσμὴ βροτείων αἱμάτων με προσγελᾷ* (vgl. V. 180 *προσέβαλε*).

[2] Vgl. Min. Fel. 27 isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum magis ac philosophis, sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur u. s. w. Tib. II 4,57 *indomitis gregibus Venus adflat amores* (dagegen *adspirare* II 1,36 u. ä. eigentlich vom günstigen Winde).

[3] Rohde, Psyche[2] II 17 Anm. 1 mit Stellenangaben. Vgl. auch Frazer, G. B.[3] I 383 f.

[4] [Galen] *ὅρ. ἰατρ.* 187 (XIX 462) *ἐνθουσιασμός ἐστι καθάπερ ἐξίστανταί τινες ἐπὶ τῶν ὑποθυμιωμένων ἐν τοῖς ἱεροῖς ⟨ φάσματα,* add. Rohde ⟩ *ὁρῶντες ἢ τυμπάνων ἢ αὐλῶν ἢ κυμβάλων ἀκούοντες* (angeführt von Rohde a. O.). Der Verf. scheint auf die Räucherung bei der korybantischen Katharsis hinzudeuten (vgl. Dion. Hal. Dem. 30). Auch Apul. Apol. 44

Die abergläubische Medizin und die Kathartik liefern uns ebenfalls viele treffende Beispiele. Z. B. sollen Weiber, die während des Beischlafs am Ammikraut riechen, leichter empfangen, Plin. XX 164; der Geruch von verbranntem Ziegenhorn vertreibt die Lethargie von den Augen, Seren. Samm. 997 u. a. m. (s. u.). Von der Binsenart Cypirus erzählt Plin. XXI 116, daß die Barbaren den Rauch davon durch den Mund einatmen, um die Milz zu vertreiben, ja, sie gehen nicht aus, ehe sie diesen Rauch eingeatmet haben — das mache sie den Tag über munter und kräftiger. Schädliche Tiere aller Art und Größe vertrieb man durch Rauch und scharfen Geruch u. s. w. Darüber wird unten weiter die Rede sein [1].

Ja, wenn es sich um aufsteigenden Dampf handelte, erzählte man in Delphoi, daß Pythia dadurch geschwängert würde [2] und die mantische Kraft erhielt. Den Lorbeer zündete man wenigstens später an, um ihn im Rauche dem Gotte zu übergeben — man konnte ihn auch selbst kauen, um seiner Kraft teilhaftig zu werden [3]; wenn man damit die zu Reinigenden besprengte [4], nutzte man auch so seine kathartische Kraft aus; und wenn der Zauberer den Lorbeerzweig in seiner Rechten hielt, stellte er sich direkt unter die mantische Macht des Apollon (Pap. Parthey I 264 ff.) [5].

---

spricht davon, daß Lieder und Weihrauchopfer die menschliche Seele einschläfern und wegnehmen können: *seu carminum avocamento sive odorum delenimento* (von den *blanda tura*) *soporari et ad oblivionem praesentium exsternari.*

1 Wenn der ägyptische Priester bei Heliod. IV 5 Tripus, Lorbeer, Feuer und Libanos, außerdem Einsamkeit verlangt, um die kranke Heldin zu heilen, wird er wohl sowohl ein Rauchopfer darbringen wie die Heldin umräuchern.

2 Auch der Wind kann bekanntlich Tiere schwängern. Nach Plin. VIII 189 sollen bei den Schafen Männchen bei Nordwind, Weibchen bei Südwind empfangen werden (vgl. X 180 von den Pferden). Der Wind macht auch die Hühner schwanger, welche Windeier oder »Zephyria« legen, Plin. X 166.

3 Eine bestimmte Art hieß nach Plin. XV 131, Dioskor. IV 145 ὑπογλώττιον, wohl weil man ihn unter die Zunge legte (gegen Böses, oder um Wahres zu sagen); vgl. die Pflanze Kynokephalidion, die man unter die Zunge hält, wenn man unsichtbar zu sein wünscht, Pap. Br. Mus. 121, 620.

4 So auch im Zauber, z. B. Pap. Brit. Mus. 121, 199. S. auch das neue Fragment aus den Jamben des Kallimachos Oxyrh. Pap. VII V. 220 ff. 225.

5 Ich benutze die Gelegenheit, um auf eine Besonderheit in der rituellen Verwendung des Lorbeers aufmerksam zu machen (man scheint sie bisher nicht verstanden zu haben, die Erklärung bei Hehn, Kulturpfl.[8] 229 ist verfehlt). Nach dem Schol. Ap. Rhod. II 159, vgl. Plin. XVI 239, steht auf dem Grabhügel des Königs Amykos bei Chalkedon ein Lorbeerbaum (»der

Gewisse Vögel fressen den Lorbeer gegen alljährlichen Mangel an Appetit und gegen das Gift des Chamaileon [1], und wenn man Lorbeerzweige in den Acker hineinsteckt, geht der Brand des Getreides in die Blätter über [2]. Man mufs sagen, dafs unter all diesen Praktiken das Verrauchen des Lorbeers nicht der unbedeutendste, auch nicht der schwierigste Weg war, um die gebundene Kraft und Art des Holzes auszulösen, ja zu steigern und sowohl der Gottheit wie ihren Verehrern zu vermitteln.

Wir werden zunächst den Rauch als Opfergabe betrachten. Dafs der Rauch die Geister heranlockt, ist eine oft wiederzufindende Anschauung, vgl. z. B. Tylor, Prim. cult. II 383 über die Indianer und Cariber. Vor allem aber mufs man, wenn man das griechische Opferritual behandelt, auf die starke Verwandtschaft der griechischen Gebräuche mit den orientalischen, besonders den alt-babylonischen, aufmerksam machen. Jedem, der H. Zimmerns Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion durchblättert, wird dies auffallen. Hier eine scharfe Linie zwischen magischen Opfern und gewöhnlichen Opferdarbringungen zu ziehen, wird schwer sein — das eine geht ins andere über. Auf den Ritualtafeln für den Wahrsager (*bārū*) S. 99, Z. 32 ff. heifst es: geweihtes Wasser, süfse Brote aus Weizenmehl, Pflanze, Salz auflegen, ein Schafböckchen besprengen, ein Räucherbecken mit Zypresse, Mehl bestreuen, Wein spenden. S. 101 f. in einem ausführlichen Opferritual für denselben Wahrsager heifst es: Drei Räucherbecken vor Marduk, Schutzgott und Schutzgöttin, hinstellen, dann Tische mit Wein, Broten u. a. hinstellen und Salz streuen,

---

tolle« genannt nach Plin., d. h. *μαινομένη*); wenn man davon einen Zweig abreifse, entstehe Zank unter den Schiffern — erst das Fortwerfen des Zweiges bringe den Zank zum Aufhören. So ungefähr heifst es bei Plin., während der Schol. a. O. es besser so ausdrückt, dafs man in Schmähungen verfalle, wenn man ein Reis davon abbreche (*εἰς λοιδορίαν καθίστησι*). Diese Schmähreden erklären sich aus dem Kultbrauche bei den Asgelaien zu Ehren Apollons auf der Insel Anaphe, Ap. Rhod. IV 1717 ff. Die Aischrologie hat apotropäischen Zweck; den Lorbeerzweig in der Hand (und mit Lorbeer bekränzt) hat man aufeinander gescholten (man vergleiche den sonstigen Brauch, bei der *exsecratio* zu räuchern). An beiden Stellen sind Schiffer oder Schifferbevölkerung am Kultus beteiligt (bei Hyg. f. 128 hat der Lorbeer den Amykos sogar zum Seher gemacht).

[1] Plin. n. h. VIII 101; die Kraft geht auch auf den gleichnamigen Stein über, die Daphnia, die »Zoroaster« gegen Epilepsie empfiehlt, Plin. XXXVII 157.

[2] Plin. n. h. XVIII 161.

dann räuchern; es folgt das Vorstellen des Opfertieres und das Opfer — darauf wiederum räuchern; das Opferfleisch wird auf den Tisch gelegt, darauf wird geräuchert, worauf das Gebet folgt (man merke sich, wie das dreimalige Räuchern einen Einschnitt in den Vorgang rituell markiert, die Einzelhandlung weihevoll abschließt und zu einer neuen überleitet, vgl. die katholische Messe). In den Ritualtafeln für den Beschwörer (*āšipu*) heißt es S. 139, Z. 9: Räucherbecken, Fackel, Weihwasserbecken an das Götterbild heranbringen . . . neben das Opfergerät heiliges Wasser sprengen, Zeder, Zypresse hinlegen, Wein spenden . . (Z. 17), Lamm opfern, Räucherbecken mit Zypresse hinstellen; ebenso S. 103, Nr. 50, Col. 3.9 . . Räucherbecken mit Zypresse hinsetzen (hier fügen Nr. 56 und Nr. 57 hinzu: Feinmehl darauf schütten); Nr. 52 (S. 165) heißt es zuletzt: drei Räucherbecken mit Räucherwerk hinstellen, Getreide aller Art darauf schütten. In diesen Fällen schimmert noch der ursprüngliche Sinn des Räucherns durch; daß man damit eine Gabe darbringen will, geht jedoch daraus hervor, daß man außer Holzarten noch Mehl und Getreide zugleich in Rauch aufgehen läßt; damit halte man zusammen das Opfer für die Despoina zu Lykosura (s. o. und das dazu angeführte) und das altmodische Opfer der Pythia (gerade Weizenmehl zum Lorbeer hinzugetan).

Diesen ursprünglichen Sinn des Rauchopfers finden wir, was das griechische Gebiet anlangt, vor allem in den magischen Opfern wieder. Wenn man auch zuweilen zweifeln mag, so geben doch die Zutaten, die öfters hinzugefügt werden, uns einen deutlichen Fingerzeig. Die Wohlgerüche aller Art spielen hier eine sehr wichtige Rolle, ja dermaßen, daß Theophrast in seiner Abhandlung über die Frömmigkeit die Etymologie *ἀρώματα ἀπὸ τοῦ ἀρᾶσθαι* wagen durfte [1]. So heißt es in Pap. Parthey II 24 bei der Anrufung Apollons und der Dämonen von dem dabei stattfindenden *ἐπίθυμα: ἐπίθυε δὲ ἐπικαλούμενος λίβανον ἄτμητον καὶ στροβίλους δεξιοὺς δώδεκα καὶ ἀλέκτορας ἀσπίλους, δύο τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ ἕνα ἐπὶ χύτρου γηΐνου ἢ θυμιατηρίου* (also unbeschnittener [2] Libanos, zwölf Pinienzapfen und drei fleckenlose Hähne); in Pap. Parthey I 285 ff. in der apollinischen Anrufung: Auge eines Wolfs, Styrax, Zimt und sonstige Wohlgerüche (dabei Spende); in Pap. Paris 1307 ff. in der Beschwörung des Bärengestirns besteht das Rauchopfer aus: Libanos (4 Dr.), Myrrha, Blatt von Zimt, weißer Pfeffer, Bdellion, Sperma antherikon, Amomos, Krokos, Styrax, Artemisia (je 2 Dr.), Katananke und Kyphi (also 12 Sorten);

---

[1] Porphyr. de abst. II 5.

[2] *λιβ. ἄτμητος* oder *ἄτομος* »ohne Einschneiden in die Baumrinde gewonnen« (Wünsch).

dazu kommt dann noch Gehirn eines schwarzen Widders [1]. In dem Pap. Paris 2455 ff. steht ein ausführliches Rezept für das Rauchopfer, das den Mond herbeiziehen soll: hier finden sich neben dem Räucherwerk Tiere, die sich auf die Selene beziehen [2] (Spitzmaus, zwei Mondkäfer, Mondkrebs), Fett einer bunten Ziege u. a., auch Zwiebel ohne Nebentriebe; Z. 2676 ff. (vgl. 2871) wird das Opfer in ein gottgefälliges (*ἀγαθοποιόν*) und ein zwingendes (*ἐπαναγκαστικόν*) zerlegt. Das Rezept für das der Selene wohlgefällige Rauchopfer lautet: Libanos (unbeschnitten), Lorbeer, Myrtenzweige, Obstkern, Rosine, Malabathron, Kostos (daraus soll man, indem alles mit mendesischem Wein und Honig angerührt wird, Pillen herstellen) [3]; ebenda Z. 2584 in dem Hekate-Seleneopfer stehen neben animalischen Zutaten Salz, Binsen, Myrtenzweig, dunkler Lorbeer, Gerstenmehl, Salbei, Rose, Obstkern, Zwiebel, Knoblauch, Feigenmehl und Blätter vom Wachholder. Wünsch z. St. macht anläßlich des Gerstenmehls und des Lorbeers auf Theokr. II 18,23 aufmerksam. Man darf auch an das oben besprochene Opfer zu Olympia Paus. V 15,10 (Libanos und Weizen, in Honig geknetet, mit Ölzweigen) [4] und an Pythias Opfer zu Delphoi erinnern (Lorbeer und Weizenmehl). Dies letztere wird das erste Stadium der Entwicklung wiedergeben. Der Weihrauch muß aber sehr früh als Zugabe zu dem in Honig gekneteten Weizen durchgedrungen sein. Während Phot. s. v. *ἴδρυσις* bei der *ὄμπνη* nur Weizen mit Honig aufgeweicht erwähnt (*πυροὺς μέλιτι δεύσαντες*), treffen wir zerschrotene Weizen- oder Gerstenkörner (die Quellen schwanken) mit Räucherwerk zusammen wieder in den eleusinischen *προκώνια* [5]. Hier ist auch das Orakel aus Porphyrios bei Euseb. pr. ev. IV 9 anzuführen:

---

1 Ebenso Pap. Brit. Mus. 121, 528 ff. in der Epiklesis an die Sonne, um den Sieg zu erringen: auf Holzkohlen legen *κοῖφι ἱερατικὸν ᾧ μεμίχθω κριοῦ ὁλομέλανος ἐγκέφαλος καὶ καταναγκης ἄλευρα.*

2 S. die Ausg. v. Wünsch, Kl. Texte 84, S. 5 f.

3 Nach Wünsch a. O. zu Z. 2677 besteht der Unterschied in den beiden Opfern in »üblichen wohlriechenden Substanzen« und »zauberkräftigen Ingredienzen«. Aber zauberkräftig sind hier beide Opfer, nur besteht das erstere ausschließlich aus vegetabilischen Stoffen; das andere dagegen wirkt viel kräftiger durch die animalischen Wunderlichkeiten. Auch das der Göttin »verhaßte« Opfer (*δεινὸν θυμίασμα*, Z. 2575 ff.) ist ein echtes Hekate-Seleneopfer, dem erst die *διαβολή*, die alles ausplappernde Zunge des Gegners, die Kraft stiehlt; von »Profanierung der Mysterien«, Wünsch z. St., kann doch kaum die Rede sein.

4 Hock, Gr. Weihegebr. 72 spricht hier unrichtig von einer »Neuweihe der Altäre«.

5 Harpokr. s. v. *προκώνια· Λυκοῦργος κατὰ Μενεσαίχμου. Δίδυμος »προκώνια« φησὶ »ἐστὶ πυροὶ μέλιτι κεχρισμένοι«. Ἀριστοφάνης δ' ὁ*

ὅσσοι δ' ἀμφὶ γαίην πωτώμενοι αἰὲν ἔασιν
τοῖσδε φόνου πλήσας πάντη πυριπληθέα βωμόν,
ἐν πυρὶ βάλλε δέμας θύσας ζώοιο ποτανοῦ
καὶ μέλι φυράσας δηωΐῳ ἀλφίτῳ ἔνθεν
ἀτμούς τε λιβάνοιο καὶ οὐλοχύτας ἐπίβαλλε

— also den Göttern der Luft bringt man einen Vogel dar, dessen Blut auf den Altar fließt und der selbst ganz verbrannt wird, dann in Honig ausgeknetetes Gerstenmehl, Libanos und Gerstenkörner[1]. Auch bei den Römern gehen *tura* und *salsae fruges* als gleichzeitiges Opfer oft zusammen, Arnob. adv. n. III 24 *nisi enim tura* et *salsas accipiant fruges* (sc. die *dei tutelares;* hier neben dem Blut erwähnt wie auch VI 1); ebd. VII 26 opfert man den unterirdischen Gottheiten *tura, salsae fruges, libamina lac, oleum, sanguis.* Noch deutlicher heißt es ebd. V 3, daß Numa den Jupiter herangelockt habe durch *mola salsa, tus(!), sanguis, verbenarum suffitio et nominum terribilium fremores;* besonders das Verbrennen der Verbenae neben der mola salsa ist hier uralt. Beim Setzen der Grenzsteine (Grom. vet. ed. Lachm. I p. 141) werden in die ausgegrabene Grube, auf das Feuer außer dem Blute auch *tura et fruges* geschüttet. Ähnlich ist das Opfer des Äneas an seine Penaten (Lar und Vesta) bei Vergil Aen. V 745 f., wo Anchises sich im Traume dem Äneas gezeigt hat: *farre pio et plena supplex veneratur acerra* (wozu Servius eine interessante, aber hier nicht zutreffende Bemerkung macht). Dies Opfer wird echt römisch sein, fällt aber zugleich mit dem entsprechenden griechischen zusammen.

Überall hat das Räucherwerk neben den anderen vegetabilischen Opferdarbringungen eine selbständige Bedeutung, die ihm auch sonst öfters zukommt, wie in Pap. Brit. Mus. 64,371, wo man opfert: Lorbeer (28 Blätter), jungfräuliche Erde (*γῆ παρθένος*), Artemisia, Weizenmehl (*ἄλευρα*), Kynokephalos; ebd. V. 394 soll man den Zauberspruch sprechen, indem man Libanos und Erde von einem Getreide tragenden Orte verbrennt (*ἀπὸ σιτοφόρου χωρίου*). Im »Mühlenzauber« (*μαντία Κρονική*) Pap. Par. 3095 verbrennt man dem Gotte Baummoos (*σφαγνόν*) mit Siluroskopf und Pferde-

---

γραμματικὸς καὶ Κράτης τα ἐξ ἀφρύκτων κριθῶν οὕτω φασὶν ὀνομάζεσθαι. ἔοικε δὲ καὶ ἐκ πυρῶν καὶ ἐκ κριθῶν γίνεσθαι, ὡς Αὐτοκλείδης ἐν τοῖς ἐξηγητικοῖς ὑποσημαίνει. Δήμων δ' ἐν τῷ περὶ θυσιῶν φησὶ »καὶ προκώνια ἐστι κάχρυς (= κριθαὶ πεφρυγμέναι) κατηρειγμέναι μετὰ ἀρωμάτων«. S. auch Inschr. IG II 2,2 n. 834 b = Dittenb. Syll.[2] 587, Z. 280, wo ein Scheffel Gerste für die *προκώνια* angeführt wird (man möchte nur wissen, was dann die *κώνια* sind).

[1] Vgl. auch Pap. Brit. Mus. 121, 490, s. u.

mist. Zuweilen benutzte man zur Opferflamme bestimmte stark riechende Holzarten; Pap. Leyden J 395 IX 20 ff. (Dieter. S. 169) wird dafür Zypressenholz oder Holz vom Balsambaum vorgeschrieben, damit das Opfer, abgesehen vom Räucherwerk, Duft verbreite (*ὀσμὴν παρέχῃ*), anderswo kommen Wachholderbaum (Pap. Par. 2641, Styrax darauf verbrannt), Rebenholz (Brit. Mus. 121, 543, mit Libanos) u. a. vor. Dasselbe bezeugt die Bemerkung bei Porphyr. de abst. II 5: *τὴν ἀρχαιότητα τῶν εἰρημένων θυμιαμάτων* (Gras) *κατίδοι τις ἂν ἐπιβλέψας ὅτι πολλοὶ καὶ νῦν ἔτι θύουσι συγκεκομμένα τῶν εὐωδῶν ξύλων τινά.* Das thessalische Weib bei Luk. Asin. 12 macht es sich viel leichter: nackt legt sie zwei Körner Weihrauch auf die brennende Lampe, betet dahin gewendet, salbt sich mit Öl — und wird in einen Vogel verwandelt.

Hier schließen sich die Opfer im Liebeszauber direkt an. Bei Theokr. 2 in der *κατάδεσις* (*ἐκ θυέων* v. 10) verbrennt die Liebeskranke der Selene und der Hekate Mehl, Lorbeer, Kleie, Wachs u. a. Im Opfer Canidias bei Hor. epod. 5,82 wird im Zauberfeuer (*flammis Colchicis*) folgendes verbrannt: wilder Feigenbaum von einem Grabe, Zypressenzweige aus einem Sterbehause, Kräuter aus Thessalien und Pontus (außerdem Eier des Uhus und Totenknochen). Wenn Canidia später zur Nacht und zu der Hekate betet (V. 51), dann werden wir in allem Verbrannten Darbringungen an dieselben Gottheiten und die sie begleitenden Mächte sehen. Bei Verg. ecl. 8,82 brennen Lorbeer und Asphalt mit finsterem Qualm (als Zutaten zu der *mola salsa*) und begleiten die *πρᾶξις* mit den Bildern aus Lehm und Wachs. Die verschiedenen Zutaten, die außerdem vorkommen, markieren den besonderen Charakter des Opfers und der Mächte, denen es gilt. In der »vergilischen« Medea (PLM IV 232 Bähr.) heißt es von der kolchischen Zauberin (V. 329):

manibusque cruentis
pro molli viola casiaque crocoque rubenti
urit odoratam nocturno in lumine cedrum
scillamque elleborosque gravis et sulfura viva [1]

Und V. 377: *pyram erige .... verbenasque adole pinguis nigrumque bitumen, sacra Iovi Stygio .. perficere est animus* (dann tötet sie ihre Kinder und flieht nach Athen). Im Liebeszauber mit dem Hunde Pap. Par. 1907 ff. wird nur Libanos während der *πρᾶξις* verbrannt (ebenso V. 1269 bei der Epiklese, Pap. Brit. Mus. 46,409). Einer etwas niedrigeren Sphäre gehören

[1] Damit vergleiche man die Vorschrift Brit. Mus. 121, 490 in der Anrufung an Isis: *λαβὼν θεῖον καὶ Νειλοκαλάμης σπέρμα ἐπίθυε πρὸς τὴν Σελήνην.*

die Stoffe an, die Pap. Brit. Mus. 121,478 ff. zur Verwendung kommen: Schmutz von der Sandale, Harz und Mist von einer weißen Taube [1].

Gleichzeitig kann man mehrere dieser Praktiken in Anwendung bringen: Apollons Priesterin kaute Lorbeerblätter und wurde zugleich damit beräuchert, ehe sie wahrsagte [2]. Bei Pradel, Gr. Gebete 30,12 ff. findet man folgende Heilmittel für einen, dem das Sprechen schwer fällt: man soll sieben Beeren der Päonienpflanze in Theophanienwasser trinken, Wurzel und Beeren derselben Pflanze auf der Zunge halten — und sich endlich mit der Wurzel räuchern. Dasselbe Anhäufen der Praktiken, das denselben Zweck hat! Ja, der Rauch kann die Liebe in einem anderen erwecken und sie diesem direkt übermitteln, Porphyr. de abst. I 34: *θυμιαμάτων δὲ χρήσεις ἢ δυσώδεις πνοαὶ, αἵ τε τοὺς αὐτῶν ἔρωτας τοῖς ἐραστοῖς ἐμπορευόμεναι.* Und warum nicht? Der Geruch greift ja auch an — die gesteigerte Phantasie eines Dichters trifft der starke Geruch von Knoblauch und Quendel wie ein Geschoß: *saepe viri nares acer iaculatur apertas spiritus* (Moretum 107).

Der nächste Schritt wäre gewesen, den Rauch selbst, wie das Feuer, als kräftige *δύναμις*, zu vergöttlichen. Den Schritt haben jedoch die Griechen nicht getan, ihnen lag es näher, den *κάπνος* mit der *φλυαρία* gleichzusetzen. Aber im Liebeszauber Pap. Par. 1498 ff. wird die verbrannte Myrrha (*ἡ πικρὰ ἡ χαλεπή*) selbst als ein überall hinschweifender Daimon apostrophiert, der bis ins Mark und Gebein der Geliebten dringt und sie dem Liebenden herbeiführt [3]. Echte religiöse Anschauung wird dies freilich kaum sein, obgleich schon die Erscheinung des Rauchs dazu einladen mochte, wie er sich in immer verschiedener Gestalt rührt, bald gegen den Himmel steigt, bald zur Erde fällt, im Winde wegzieht (»die Locken dahinwallen läßt«), die Farbe wechselt, niemals rastend, des eigenen Lebens voll. Aber wenn auch ein Eigenname wie *Καπνοφάνης* (in Boiotien, »der sich im Rauche zeigt«?) zu weiteren Schlüssen nicht hinreicht (es kann ja ein Spitzname sein), so führt doch schon das Wahrsagen aus dem Rauche auf den Rauch als Aufenthalt der Dämonen [4]. Es gab

---

[1] *ἴσα ἴσων ἐπίθυε πρὸς τὴν ἄρκτον λέγων ....*

[2] Plut. de E ap. Delph. 2, de Pyth. or. 6, Schol. Lykophr. 6, Luk bis accus. 1, Tib. II 6 (vgl. Theophr. char. 16).

[3] Vgl. ebd. V. 1522 ff.: *μὴ εἰσέλθῃς διὰ τῶν ὀμμάτων ..... ἀλλὰ διὰ τῆς ψυχῆς καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ καῦσον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα* u. s. w.

[4] Über die Libanomantik Porph. vit. Pyth. XI p. 24, Luk. Iup. trag. 30, Eustath. Il. 1346,38 (v. Fritze a. O. 43). (Der epirotische Brauch, einem Erdfeuer Weihrauch zu opfern und aus der Hinnahme oder Ablehnung zu wahrsagen, Cass. Dio XLI 45, ist etwas anderes). Aus Regium kennt man

ja eine besondere Kapnomantik, welcher die athenischen Komödienschreiber inbetreff der Parasiten eine komische Wendung gaben. Und die Libanomantik hat selbst der delphische Apollon nicht verschmäht. Später, als es auf das Feuer und das Verbrennen, nicht auf den Rauch ankam, wurde es ein schlechtes Vorzeichen, wenn das Opfer nur Rauch entwickelte, wie es von der Hochzeitsfackel des Hymenaeus heißt, Ov. m. X 6: *lacrimoso stridula fumo usque fuit nullosque invenit motibus ignes.* In dem Traumbuche des Artemidor V 47 bedeutet Feuer mit starkem Rauche einfach Leichenfeuer und Tod. Bei Homer (Il. XXIII 100, Od. XI 207, vgl. Aisch. suppl. 760) verschwindet die Seele wie Rauch oder Schatten — das ist gewiß ein schönes Bild, dem aber ursprünglich eine viel intensivere Realität als die Intuition eines Dichters zu Grunde lag. Der Rauch so gut wie der Schatten konnte ja die Seele selbst vertreten und im Leichenfeuer wurde die Seele des Toten frei: im Rauche schien dem andächtigen, trauernden Beschauer die Seele selbst fortzuziehen. Die alten Inder glaubten ebenfalls, daß der Tote mit dem Rauche vom Scheiterhaufen zusammen in den Himmel steige [1]. Das Wort θυμός führte die Griechen immer wieder auf das Gleichnis vom Feuer und Rauch zurück, um die seelischen Erregungen zu verdeutlichen (vgl. z. B. Plut. de coh. ira c. 4).

Etwas ganz anderes ist es, wenn man mit dem Rauche den Regen hervorzuzaubern versucht [2] — das beruht auf der Gleichsetzung des Rauchs mit der Regenwolke, ist folglich Analogiezauber, homöopatische Magie. Auch wenn man mit dem Fortziehen des Rauchs einer Krankheit, eines Übels u. dgl. ledig zu werden glaubt [3], beruht dies auf einer sehr realen Anschauung von der Beweglichkeit des Rauchs. So heißt es z. B. Plin. XXII 71, daß man Affodill gegen Ohrengeschwüre und Kropf verwendet — nach einigen soll man einen Teil der aufgelegten Wurzel in Rauch aufhängen und am 4. Tage wieder wegnehmen, dann vertrockne der Kropf zugleich mit der Wurzel. Gegen Anschwellen der Brüste empfiehlt Seren.

καπναῦγαι, CIG 5763, 5771. Vgl. Cyr. adv. Iul. VI p. 198e τοὺς ἐκ τῶν θυσιῶν εἰς ἀέρα διάττοντας πολυπραγμονοῦντες καπνούς. Lact. Plac. zu Stat. Theb. IV 468: *ars autem haruspicina hoc habet, ut et turis motus et crepitus et fumi motus et flexus colligat, quoniam haec primum signa aut testantur extorum promissis, si bona sint, aut si contraria, refragantur — ut testatur liber de turis signis, qui ipsius Tiresiae scribitur.*

[1] Hillebrandt, Rituallit. 88. Über das Leichenfeuer als ψυχοπομπός vgl. Oldenberg, Rel. des Veda 544.

[2] Frazer G. B.[3] I 249.

[3] Ähnlich heißt es von der brennenden Myrrha Pap. Par. 1540 ff.: »Wie ich dich verbrenne, so verbrenne du das Gehirn der Geliebten«.

Samm. 353 sie mit Kränzen aus Efeu zu umbinden und diese darauf dem Rauche zu übergeben. Diese magische Anwendung des Rauchs wird uns hier nicht weiter beschäftigen.

Wenn wir jetzt die Rolle des Weihrauchs im offiziellen Götterkultus besprechen werden, müssen wir zuerst auf die bedeutsame Stellung aufmerksam machen, die der Weihrauch im Ritus der orphischen Konventikel einnahm. Dieser knüpft in seiner einseitigen Hervorhebung des Räucherwerks und der genauen Verteilung der verschiedenen Stoffe zunächst an die magische Praxis an. Es lag ja nahe, die verschiedenen Sorten des Weihrauchs und ihre speziellen Eigenschaften auf die verschiedenen Gottheiten zu beziehen. So lesen wir im Pap. Leyden J 395 I 11 ff. (vgl. IX 8 ff.), wo zur magischen Zurüstung außer Zypressenholz und 10 (oder 5) Tannenzapfen auch noch 7 Sorten Gewürze und 7 verschiedene Pflanzen vorgeschrieben werden, daß jede Sorte Weihrauch einer bestimmten Gottheit (Planeten) zukommt: dem Kronos Styrax, dem Zeus Malabathron, dem Ares Kostos, dem Helios Libanon, der Aphrodite indischer Nardus, dem Hermes Kassia, der Selene Smyrna[1] mit dem Zusatze *ταῦτά ἐστιν τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα*. Über die nähere Veranlassung zu dieser Verteilung wird man sich wohl vergebens den Kopf zerbrechen. Die orphischen Hymnen verordnen Styrax für Zeus und Kronos; dem Papyrus zufolge ist er *βαρὺς*[2] *καὶ εὐώδης*, riecht stark, gilt auch sonst für besonders kräftig (gegen Schlangen Plin. X 195, Seren. Samm. 858), gehört auch dem Hermes Chthonios (während sonst beim Gebet zu Hermes Libanos verbrannt wird, hymn. 28) und den Erinyen (mit Manna zusammen). Sonst gibt es in den Hymnen Besonderheiten genug: für den Zeus Keraunios wird Styrax verordnet, für den Zeus Astrapeus dagegen Libanos und Manna; für Dionysos Styrax, für Perikionios, Trieterikos und Sabazios allgemein *ἀρώματα*, für Protogonos Myrrha, dagegen für den Liknites (Silen u. s. w.) Manna und für Amphietes *θυμίαμα· πάντα πλὴν λιβάνου* (*καὶ*

[1] IX 7 heißt es: *ἐπίθυε τὰ ζ' ἐπιθύματα τὰ αὐθεντικά, ἐν οἷς ἥδεται ὁ θεός, τῶν ζ' ἀστέρων τοῖς ζ' ἐπιθύμασιν.*

[2] Vgl. *σφοδρός* und *καταπληκτικός* vom Geruch. Styrax kommt in den Zauberpapyri besonders häufig vor (Pap. Parthey I 285 in der apollinischen Anrufung: Styrax, Zimt, Bdella und sonstige »angesehene Wohlgerüche«). Es heißt anderswo: *στύραξ ᾧ πλείστῳ χρῶνται θυμιάματι οἱ δεισιδαίμονες* (die Quellenangabe ist mir leider entfallen). In dem bei Roscher, Selene und Verwandtes 176 Anm. von Politis herausgegebenen Athenercodex werden die Zeichen der Selene mit Styrax und Galbanum geräuchert.

σπένδε γάλα). Während Poseidon, die Wolken und Nereus Myrrha erhalten, bekommen Thalassa, Boreas und die sonstigen Winde Libanos, Aither Krokos — die Nereiden, Leukothea und Okeanos ἀρώματα, Palaimon dagegen Manna. Für Leto opfert man Myrrha, aber für Apollon und Artemis Manna; für die Erinyen Styrax und Manna, für die Eumeniden ἀρώματα; für Tyche Libanos, für die Moirai ἀρώματα. Nyx erhält Fackeln, aber anderswo Libanos, Hypnos θυμίαμα mit Mohn, Thanatos Manna, Oneiros ἀρώματα; Pan und die Göttermutter als θυμίαμα ποικίλα, dagegen Mutter Erde (Gaia) πᾶν σπέρμα πλὴν κυάμων καὶ αρωμάτων! Daß man dem Hypnos den Mohn [1] gibt, ist in der Natur der Sache begründet; aber warum erhält Adonis, der Sohn der Smyrna, d. h. des Weihrauchbaumes, ἀρώματα im allgemeinen und nicht Myrrha? [2] Die eigentliche Heimat dieser Konventikel sucht man doch jetzt mit großer Wahrscheinlichkeit in Kleinasien selbst, und zwar in Pergamon!

Wir müßten vom Werdegang dieser Konventikel mehr wissen, um über die subtilen Gedanken, die den rituellen Anordnungen zu Grunde liegen, zu urteilen; aber in einem Falle sehen wir noch deutlich, wie echt religiös der Kultus ist, nämlich in der Anordnung, welche die Gaia betrifft. Man opfert (verbrennt) ihr allerlei Samen, aber weder Bohnen noch Wohlgerüche (dagegen der eleusinischen Demeter und der Semele Styrax; der Physis, der Rheia und der Meter Antaia Aromata). Die ἀρώματα haben nicht zum ursprünglichen rituellen Inventarium gehört (vgl. das oben über die Despoina zu Lykosura angeführte), und die Gaia, der alles entsprießt und deren Kultus uralte, epichorische Wurzeln hat, hat sie deshalb auch verschmäht. Sie will nicht, daß man sie θυμιάμασιν ἀλλοτρίοις σέβεσθαι. »Fremdes Räucherwerk« war auch dem israelitischen Jehovah verhaßt, Ex. 30,9, Lev. 10,1 [3]. Den Bohnen gegenüber [4] hat man auch, aus altem

[1] PLM. IV 232 streut die Medea u. a. *soporiferum papaver* auf die »nächtlichen Altäre«. Mohnköpfe liegen auf der Schale des eleusinischen Hierophanten auf der Esquiliner Aschenurne (ausgeprägt chthonisches Opfer).

[2] In der Hygromantie Salomons ed. Heeg, Codd. astrol. VIII 2,158 f. werden die Zeichen des Kronos (mit Schlacken von Blei und Essig geschrieben) in τιάφη (?), die Zeichen des Zeus mit Myrrha, des Helios mit Muskatnuß, der Aphrodite mit Mastix und Ladanum, des Hermes mit Hasenfell und Libanos geräuchert. Auch hier sieht die Verteilung ziemlich sinnlos aus, ausgenommen, daß die Zeichen des Ares mit getrocknetem Menschenblut geräuchert werden.

[3] Dem mantischen Hermes zu Pharai darf man auch nur eine einheimische Münze (χαλκοῦς) opfern, Paus. VII 22,3.

[4] Vgl. Wünsch, Frühlingsfest auf der Insel Malta 31 ff. (sehr skeptisch Gruppe, Jahresber. 1908, 370). Meines Erachtens beruht das Tabu auf

Aberglauben, religiöse Bedenken getragen. — Über die einzelnen Arten der Wohlgerüche ist sonst zu bemerken, daß der Libanos, wenigstens später, der gewöhnlichste und verbreitetste ist. Im Leydener Zauberpapyrus a. O. wird er der Sonne geopfert; bei Strabo XVI 784 verbrennen die Nabatäer auf den Dächern ihrer Häuser [1] täglich zu Ehren der Sonne Libanos [2], und etwas anderes tut auch Apollonios von Tyana nicht, wenn er in Babylon dem Helios opfert, Philostr. vit. Apoll. 31,39 (dagegen Zimt bei den Äthiopern Plin. XII 90, κῦφι Pap. Brit. Mus. 121, 528 ff., vgl. Theophr. h. pl. IX 5,2, der erzählt, daß die Eingeborenen den dritten Teil des Zimts der Sonne geben; wenn die Geber sich entfernen, steige der Rauch sofort auf, von der Sonne angezündet). Deshalb hat wohl Philo quis rer. div. haeres. p. 397 den Libanos aufs Feuer gedeutet. Man könnte vielleicht hier die Erklärung dafür suchen, daß Artemid. IV 2 (S. 205 Herch.) verbietet, wenn man Träume wünsche, Libanotos zu opfern [3] — man hat es also doch gemacht, sonst hätte Artemidor nicht davor gewarnt (doch vgl. u.). Und tatsächlich muß gerade der Wohlgeruch den Träumen lieb sein und für ihre flüchtige Natur passen. Die Orphiker haben auch dem Oneiros mit Aromata geräuchert [4].

Die Verwendung der Wohlgerüche im Liebeszauber hat auch die Sagenbildung beeinflußt. So heißt es von Smyrna, der Tochter des *Θείας*, daß sie *κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης — οὐ γὰρ αὐτὴν ἐτίμα* — dem Vater beiwohnte (Apollod. III 183); Adonis wurde darauf geboren dadurch, daß sich der Baum im 10. Monat spaltete (vgl. Ovid. met. X 298 ff.) — das Harz tröpfelt ja auch aus den Rissen des Baumes, und sehr oft den Liebenden zu Frommen [5]. Auch die Geschichte von Leukothoe, der Tochter

dem Gleichsetzen der Bohnen und der Erbsen mit den Phalloi, wozu das Aussehen der gefüllten Hülsen den Anlaß gab.

[1] Vgl. Verf., Hermes und die Toten 43.

[2] Zu dem Zauberspruch gegen Sonnenuntergang verbrennt man *ἀρμαρα* und Libanos, Pap. Par. 1990. Übrigens wird in der Weihe des wundertätigen Ringes, Pap. Leyd. J 384, IX 30 Libanos verboten, obgleich hier gerade die Sonne mit im Spiele ist (ein Bild der Sonne wird in den Stein geschnitten, und man steht früh morgens das Gesicht gegen die Sonne gewandt).

[3] *μέμνησο δέ, ὅταν μὲν αἰτῇς ὀνείρους, μήτε ἐπιθυμιᾶν λιβανωτὸν μήτε ὀνόματα ἄρρητα λέγειν . . . μετὰ δὲ τὸ ἰδεῖν καὶ θῦε καὶ εὐχαρίστει.* Hier einen Helios als Traumsender zu suchen (Abt) geht nicht an.

[4] Nach Plin. XII 79 holen die Araber bei den Carmanen den Baum *stobrus*, zünden ihn an (gießen Palmwein darüber) und verschaffen dadurch den Kranken den Schlaf.

[5] Man vergleiche auch Pap. Par. 1498 ff. von der Myrrha: *ἡ πικρὰ ἡ χαλεπή*, welche die Geliebte zwingt und herbeiführt.

des persischen Königs Orchamos (Ov. met. IV 208 ff., Westerm. Myth. gr. p. 348,5 ff.), dem Weihrauchbaum, der noch duftet voll Liebe, läuft auf unglückliche Liebe hinaus. Leukothoe heifst sie, weil der Libanos hebr. *lebōnah* heifst und dies auch »weifs« bedeutet (Libanon, »der weifse, schneebedeckte Berg«) — die beste Sorte des Weihrauchs hiefs nach Dioskor. I 82, Plin. XII 60 λευκός; Helios (Apollon) läfst sich aus der orientalischen Heimat und der Rolle des Libanos im Helios-Kultus leicht erklären [1]. In der Sage vom Lorbeer, der unglücklichen Daphne, tritt Apollon wieder auf.

Was den gewöhnlichen offiziellen Kultus betrifft, so bekommt man den Eindruck, dafs Weihrauch allen Gottheiten geopfert wurde, obgleich die weniger Angesehenen sich öfter als die Höchsten damit begnügen mufsten. So opfert der arme Arkader bei Porphyr. de abst. II 16 bei jedem Neumond dem Hermes und der Hekate Kuchen und Räucherwerk [2]. Wie unmöglich es aber ist, hier zwischen magischen und offiziellen Opfern eine allzeit gültige scharfe Grenze zu ziehen, geht aus dem Opfer für den mantischen Hermes in Pharai hervor [3]: man geht abends zur altertümlichen Herme auf dem Markte, opfert auf der ἑστία Weihrauch, zündet die dort befindlichen Lampen an, legt eine einheimische kleine Münze auf den Altar, flüstert die Frage ins Ohr der Herme und geht mit zugehaltenen Ohren wieder fort — die erste Stimme, die man darauf hört, ist die Antwort des Gottes (Paus. VII 22,3). Eben in den Zauberpapyri ist der Weihrauch das stetige ἐπίθυμα bei der πρᾶξις — nur ist der eigentliche λόγος bei der Herme weggefallen. In diesem Falle ist folglich das Weihrauchopfer für den Orakelgott und für das Orakeln überhaupt charakteristisch. So wird im Pap. Brit. Mus. 121, 540 ff. die Mantik mit Hilfe einer Lampe, eines reinen Knaben und des Weihrauchs betrieben: σιδηρᾶν λυχνίαν θὲς ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ καθαρῷ καὶ ἐπιθεὶς λύχνον

---

[1] Vgl. Roscher im Myth. Lex. u. Leukothoe; er zieht zur Namenerklärung den λευκός richtig heran (vgl. Pind. fr. 122 Schröder: τᾶς χλωρᾶς λιβάνου ξανθὰ δάκρη θυμιᾶτε), den Helios aber erklärt er aus der Erntezeit im Hochsommer (ganz anders hatte freilich Mannhardt, Klytia den Namen erklärt); -θόη ist nur gewöhnliches Kompositionselement.

[2] wie die Israeliten auch, Jerem. 7,9 ff. 44,17 ff. Hosea 2,15 u. a. Auf ägyptischen Reliefs sieht man sie von den Mauern ihrer Festungen herab Thymiaterien dem Eroberer entgegenhalten, vgl. H. Thiersch, Z. des Palästina-Ver. XXXVI (1913) 45; vgl. ebd. über die in Jericho zahlreich gefundenen »Fruchtschalen« (= Thymiaterien?).

[3] Vgl. Verf., Hermes und die Toten 52 f., wo der enge Zusammenhang mit dem Totenkult betont wird.

ἀμίλτωτον, ἄψονήτω (= ἅπτου) δὲ τὸ ἐλλύχνιον ἀπὸ λίνου καινοῦ, ἅπτε δὲ λιβανω[1]· εἶτα ἐπίθυε λίβανον ἐπὶ ξύλων ἀμπελίνων u. s. w.[2]

Auf die Verbindung von Weihrauch und Spende haben schon Andere aufmerksam gemacht[3]. Deshalb wird hier eine kurze Erwähnung genügen. Auf ägyptischen Denkmälern sieht man oft den Pharao mit der einen Hand Weihrauch verbrennen, mit der anderen Wein ausgießen (auch bei der Totenklage finden beide Handlungen gleichzeitig statt). Die assyrischen Herrscher opfern Weihrauch und gießen Wein aus vor dem Baum des Lebens. Ebenso folgt auf den altbabylonischen Ritualtafeln regelmäßig das Spenden aufs Räuchern (z. B. bei Zimmern S. 99, Z. 32 ff. S. 139, Z. 17 »Räucherbecken mit Zypresse hinstellen, Sesamwein spenden«, S. 163, Nr. 50. S. 173, Nr. 57). Die Araber holen nach Plin. XII 79 den Stobrus (Baumart) bei den Carmanen, begießen ihn mit Palmwein und räuchern damit. Schon Hesiod opp. 338 empfiehlt, die Götter jeden Morgen und Abend mit Spenden und Weihrauch zu versöhnen[4]. In dem schon mehrmals erwähnten monatlichen Opfer zu Olympia wurde Wein als Spende ausgegossen, während man Weihrauch, Weizen und Ölzweige auf den Altären verbrannte. Dieselbe Opferweise kommt auch in den Zauberpapyri vor[5], im klarischen Orakel bei Buresch S. 82[6]. Auf den »Totenmahlreliefs« sehen wir öfters die neben oder auf der Kline sitzende Frau Weihrauchkörner

---

[1] Wohl λίβανον zu lesen, also Weihrauch auf den Docht gelegt. — Man bemerke übrigens die Rolle der Weinreben im Totenkult.

[2] Nach Artemidor IV 2 S. 205 Hercher (s. o. S. 224,3) soll man, wenn man sich Träume wünscht, weder mit Libanos räuchern noch unstatthafte Worte sagen — nachher aber räuchern und Dank sagen (καὶ θῦε καὶ εὐχαρίστει). Dies kann keine ursprüngliche Anschauung sein, der Gebrauch kann sich erst ausgebildet haben, als der Weihrauch sich als ein den Göttern liebes, folglich den Dämonen verhaßtes Opfer durchgesetzt hatte — jetzt hält er die Dämonen weg. Diese Anschauung widerspricht gerade derjenigen, die noch in den Zauberopfern vorliegt und ist das letzte Stadium in der aufsteigenden Entwicklung der Weihrauchopfer.

[3] Henzen, Acta fratr. Arval. 93.

[4] ἄλλοτε δὴ σπονδῆς θυέεσσί τε ἱλάσκεσθαι,
ἠμὲν ὅτ' εὐνάζῃ καὶ ὅτ' ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ·
ὥς κέ τοι ἵλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχωσιν.

[5] Pap. Brit. Mus. 121, 319 λαβὼν ἀγγεῖον χαλκοῦν βαλὼν εἰς αὐτὸ ὕδωρ ὄμβριμον καὶ ἐπίθυε λίβανον ἀρσενικόν. λόγος . . ; Pap. Parth. I 9 ff. im Zauber mit Haar und Nägeln des Zauberers: ἀνάπλασον αὐτὸν λιβάνῳ ἀτμήτῳ καὶ οἴνῳ προπαλαίῳ, I 62 im Zauber mit dem Sperber: ἐπιθύων λίβανον ἄτμητον καὶ ῥόδινον ἐπισπένδων, I 286 u. s. w.

[6] Kaibel Epigr. 1034 σὺν θυέεσσι καὶ εὐόδμοις λιβάνοισι, vgl. Eust. pr. ev. IV 9,2.

auf das kleine Thymiaterion streuen, während der liegende Mann eine Spende ausgießt[1] (noch auf den altertümlichsten »Heroenreliefs« war es nur einfache Spende). Beim gewöhnlichen Symposion war dies Regel, vgl. Platon fr. 69 bei Kock und Vasenbild Atlas St. Petersb. 1873, Taf. 6 (Reinach, Rép. I 41). Die Ninniontafel beweist es für die eleusinische Weihe. Im offiziellen Götterkultus ebenfalls — in Griechenland wie in Rom (Liv. XXIII 11,4 *ture ac vino facere*, den sonstigen Göttern in Delphoi opfern nach dem Orakelholen). Auf einer in Attika gefundenen Inschrift werden Gießkanne und Räucherbecken dem Pan und den Nymphen geweiht[2]. Ausgaben für Spende und Räucherwerk werden öfters nebeneinander verzeichnet[3]. Ja, selbst bei den Nabatäern wurden Spende und Räuchern auf dieselbe Weise vereinigt, Strabo XVI 784.

Auf griechischen Vasenbildern sieht man häufig die Vereinigung des Weihrauchs mit der Spende angedeutet: ein Eros fliegt mit Thymiaterion und Phiale (Brit. Mus. F 443), Nike ebenso (ebd. E 287, 251, 513); eine einen Speer haltende Göttin empfängt das Opfer eines Jünglings, der Wein auf ein zwischen ihnen stehendes Thymiaterion ausgießt (vgl. Berl. Vasen-Kat. Nr. 2929: Jüngling mit Thymiaterion und Kanne, davor Altar, vgl. Nr. 3291); wir können dasselbe für den Kultus des Dionysos beobachten[4], und auch sonst hat man, z. B. beim Abschied eines Kriegers (Brit. Mus. E 269) beides vereinigt. Beim gewöhnlichen Symposion begleitete der Weihrauch die Spende[5].

Hier muß auch ein schönes Vasenbild erwähnt werden, das P. Hartwig in der Strena Helbigiana S. 113 veröffentlicht und besprochen hat (5.—4. Jahrh.): wir sehen die sitzende *Κραιπάλη* einen Kantharos vorstrecken, vor ihr hält *Σίσιννος* eine Gießkanne (beide halten einen Thyrsosstab), im Rücken rechts nähert sich eine Frau, der *ΘΥΜΗ* beigeschrieben ist: in der Hand hält diese ein Thymiaterion, aus dem wir deutlich einen leichten Rauch emporwirbeln sehen[6]. Die *Θύμη* ist, denke ich, eine eben so gute

---

[1] Z. 75. Le Bas, Voyage Taf. 54.

[2] Ath. Mitt. XXI 437. Vgl. Alexis fr. 250 K. *σπονδή, λιβανωτός, ἐσχαρίς.*

[3] Z. B. IG XI (Delos) 2, Nr. 153.

[4] Mon. d. I. VI/VII Taf. 37 (Frau mit Tympanon neben Krater und Thymiaterion); Bull. Napoli N. S. 5,13.

[5] Antiphon I 18, Xenoph. fr. 1 Diels, Plat. com. 69 Kock (vgl. Hug zu Platons Symp. p. 176 a).

[6] Thymiateria derselben Form bei Furtwängler, Vasensammlung Berlin 1264 ff. (Taf. V 138). Hartwig denkt sich, daß die Kraipale berauscht ist, und daß ein heißer, noch rauchender Trank ihr zur Erleichterung gebracht wird — trotzdem läßt er die Kraipale mit dem vorgestreckten

Personifikation wie die Kraipale — oder eher ein ebenso guter Exponent des Rauchopfers, der *θύματα*, wie der Sikinnos der wilden und tönenden *σίκιννις* (einen Läufer, Namens *Θῖμος*, bietet Anth. Plan. 54). Es sieht wenigstens nicht so aus, als ob der Name unvollständig wäre (wie Hartwig meint). Das paßt alles ausgezeichnet für eine Huldigung des Dionysos (s. u.).

Bei den Römern war es ebenfalls die Regel[1]: *tus et merum* gehören zusammen, Arnob. VII 26 ff. (abgesehen davon, daß sie zusammen auf den Kopf der Opfertiere kamen). So wurden sie z. B. an den Robigalia vor dem Verbrennen der Eingeweide auf dem Altar geopfert, Ov. f. IV 934 f. (vgl. auch heroid. XX 92 vom delischen Kultus; Verg. Georg. IV 379 ff.). Wein und Weihrauch verteilt man in Rom, durch Prodigien geschreckt, öffentlich zur Sühne, Liv. X 23,2. Im Kaiserkultus ebenfalls[2] (z. B. Dessau 112 = CIL XII 4333 aus Narbo: dem numen Augusti am Jahrestage der auspicatio imperii *thure vino supplicent et hostias singulas immolent et colonis incolisque thus vinum ea die praestent*). Arnob. IV 16 stellt deshalb das Räuchern mit Weihrauch und die Weinspende als gleichwertig nebeneinander. Im Kaiserkultus treten sie ebenfalls zusammen auf.

Von den boiotischen Daidala hören wir, daß die Opfertiere mit Wein und Weihrauch gefüllt wurden (vgl. Herod. II 40 von Ägypten)[3] — das ist schon ein Schritt weiter.

Auch mit dem Flötenspiel wird das Räuchern mit Weihrauch eng verknüpft. Dies war beim Symposion im Gebrauche (vgl. Plat. com. 69

Kantharos aufs neue nach Wein verlangen. Das ist alles höchst unwahrscheinlich, von einem heißen Trank als Heilmittel gegen Katzenjammer hören wir sonst nichts. Kraipale sieht gar nicht berauscht aus, dagegen wird sie eben wie es sich ziemt, eine Spende zum Anfang ausgießen. Fr. Poulsen, Nordisk Tidsskrift for Phil. 3te Reihe, XIII 73 ff., findet auch, daß die Kraipale den Eindruck einer Betrunkenen mache. Aber der gelassen dastehende Sikinnos (den er übrigens sehr treffend in der Gruppe des Praxiteles mit dem Satyr *περιβόητος*, »dem Schreienden« und der Ebrietas wiederfindet, Plin. XXXIV 69) schreit nicht, und die Kraipale sitzt ganz ruhig da auf dem Felsen mit übergeschlagenen Beinen und den Thyrsosstab fest zur Seite aufgerichtet. Auf die *Θύμη* läßt er sich überhaupt nicht ein.

[1] Wissowa, Rel. der Röm.[2] 424,10. Verg. Aen. IV 453 ff.

[2] Vgl. u. S. 237. Kaiser Elagabalus ließ sein Bild neben demjenigen der Nike im Senatsgebäude aufstellen, *ὡς συνιόντες εἰς τὸ βουλευτήριον λιβανωτόν τε θυμιῶσιν ἕκαστος καὶ οἴνου σπένδωσι.*

[3] v. Fritze a. O. 37.

Kock)[1], aber auch beim Opfer[2]. Das berühmteste Denkmal, das dies illustriert, ist die Ludovisische »Thronlehne«[3], wo an der einen Seite eine Frau, die den Mantel über den Kopf gezogen hat, Weihrauch auf ein Thymiaterion streut, während an der anderen Seite ein Mädchen die Flöten spielt, auf diese Weise den heiligen Augenblick des *δρώμενον* hervorhebend und ihm die Weihe gebend[4]. Für die eleusinische Weihe bezeugt die Ninniontafel die Gleichzeitigkeit des Räucherns (und Tanzes) mit dem Flötenspiel (s. den oberen Teil). Bei der *exsecratio* (*consecratio*) gehen sie auch zusammen (s. u.).

Diese enge Verknüpfung des Räucherns mit dem Gebete, die in den orphischen Gemeinden gang und gäbe war, war auch im offiziellen griechischen und römischen Kultus außerordentlich häufig. Wo man nur Weihrauch darbrachte, ergab sich dies von selbst. Schon auf den altbabylonischen Ritualtafeln (s. o.) finden wir zuweilen, daß das Gebet direkt auf die Räucherung folgt (z. B. S. 101 f. bei Zimmern, wo man dreimal räuchert, auf die dritte Wiederholung folgt das Gebet). Ebenso bei den Juden, vgl. Luk. 1,10: Zacharias geht in den Tempel, um zu räuchern, »und die ganze Menge des Volks war draußen und betete unter der Stunde des Räucherns«. Dann vor allem in den griechischen Zauberpapyri. Hier wird unzählige Male angegeben, daß man das Gebet sprechen, die Gottheit anrufen, die Zauberworte hersagen (*τὸν λόγον διώκειν*) soll, indem man zugleich räuchert[5]; man soll über den Rauch sprechen, Pap. Leyden J 384 VI 35 ff. (sehr oft spendet man zu gleicher Zeit, oder gleich nachher, z. B. Pap. Leyden a. O.

[1] Vasenbild Brit. Mus. Cat. F 303 aus Ruvo (eine Sklavin spielt die Doppelflöte, während eine andere Weihrauch aus einer Phiale aufs Thymiaterion streut), F 556 (Vb. aus Gela). Es wäre übrigens wohl zu überlegen, ob nicht auch sonst öfters die Phiale, die man über einem Altar hält, Weihrauch, nicht Wein enthalten habe.

[2] Vgl. Suet. Tib. 44. — Auf dem Vb. Atlas 1862 steht ein Thymiaterion neben der gefesselten Hera und oben spielt ein Satyr die Doppelflöte. Auch Annali 1869, Taf. Q. (Eros) werden Thym. und Doppelflöte vereinigt.

[3] Nach Studniczka ein »Aschenaltar«, Arch. Jahrb. 1911.

[4] Wenn es heißt bei Prop. V 6,8 *tibia Mygdoniis libet eburna cadis*, dann mag die Gleichzeitigkeit mit der Spende das gewagte Bild veranlaßt haben.

[5] Z. B. Pap. Parthey II 13 f., II 24 *ἐπίθυε δὲ ἐπικαλούμενος λίβανον ἄτμητον* . . . Brit. Mus. 121, 864 ff., 628 ff. (bei der Zauberweihe), 319 f., 478 ff. Pap. Paris. 215 ff., 1269, u. s. w. u. s. w. Wenn man deshalb z. B. bei Gratius Cyneg. 435 ff. die kranken Tiere zur Vulkansgrotte auf Sizilien und zu ihrem heiligen See führt und es hier heißt: *ter quisque vocant, ter pinguia libant tura foco* — deutet dies ebenfalls Gleichzeitigkeit an.

IX 27 ff. s. u.). Ebenso steigen bei Sophokles Oed. rex 4 f. der Rauch von den Rauchopfern (*θυμιάματα*) und die Paiane und Seufzer der an den Altären Sitzenden zu gleicher Zeit zum Himmel empor. Dies gibt Ov. met. VI 160 ff. wieder[1]. Auch im Zauber singt man mit der *πρᾶξις* zugleich, Sen. Oed. 402. Bei den Römern genügte auch oft das Räuchern als Opfergabe während des Gebets: Lucil. V 206 Marx *absterge lacrimas et divos ture precemur*, vgl. den Vers bei Diomed. 517 K *pio precare ture caelestum omina*[2]; Ovid kann met. IV 11 ff. ebensowohl auf römische wie griechische Sitte anspielen, wenn die Minyaden *turaque dant Bacchumque vocant*; denn, wie Plin. XXII 24 sagt: *ture supplicamus et costo*[3].

Wenn moderne Symboliker deshalb immer wieder die aufsteigende Weihrauchwolke als Symbol des Gebets auffassen[4], können sie auf eine alte, ehrwürdige und dauernde Tradition hinweisen; die Erklärung wird freilich keinem Religionsforscher genügen — dann könnte man ja auch das Rauchfaß als das Fleisch Christi auslegen[5].

Hier muß auch das Räuchern mit Weihrauch als Nachopfer erwähnt werden. In Assyrien kannte man schon das Entzaubern durchs Räuchern (gewöhnlich mit Zypressenholz)[6]. Die griechischen Zauberpapyri bieten mehrere Beispiele, so Pap. Parthey II 176: man hat Apollon herbeigerufen, hat alles erfragt und entläßt ihn darauf unter passender Danksagung (*δοξοποιήσας ἀξίως*), indem man mit Taubenblut sprengt und Myrrha opfert (»Geh hin, Herr, . . . an deinen Ort« u. s. w.). Pap. Par. 2492 opfert man nach der *πρᾶξις* und Herbeirufung des Mondes noch einmal mit der Zaubersubstanz, ehe man laut aufseufzt und, rückwärts gehend, vom Dach heruntersteigt (damit der Mond nachfolge)[7]. Im Salomonzauber (*Σολομῶνος*

[1] (Manto spricht): *et date Latonae Latonigenisque duobus / cum prece tura pia, lauroque innectite crinem* (die Betenden sind hier mit Lorbeer bekränzt). Die Situation ist auch bei der Pest, met. VII 590 ff. ähnlich.

[2] PLM VI 403, Nr. 171 B. (edd. statt *omina* numina oder nomina). Vgl. auch Dessau Nr. 3375 (CIL VI 48); Tib. III 3 blandaque cum multa tura dedisse prece; Mart. 8,24 u. a.

[3] *Tus* und *costum* erwähnt auch Ovid. f. I. Prop. V 6,5.

[4] S. v. Orelli, Art. Räuchern in Herzogs RE³ S. 406.

[5] Vgl. Thalhofer a. O. 691.

[6] Fossey, La mag. assyr. 74 (zum Feuer verwendete man zuweilen Dornenholz).

[7] Pap. Leyden J 384, V 19 f. sendet man den Gott mit dem Schlangengesicht weg, indem man eine alte Schlangenhaut opfert — das ist sowohl Opfer wie Analogiezauber (es ist mit Leemans zu lesen: *ὅταν δὲ ἀπολύσῃς*, sc. *τὸν θεόν, ἐπίθυε γῆρας ὄφεως*). Vgl. auch ebd. I 12 (Kore mit Fackeln) *καὶ φεύξεται ἀπολυομένη*, sc. nach der Praxis.

κατάπτωσις), Pap. Par. 916 f., wo ein Kind oder Erwachsener zur Divination gezwungen wird, wird am Ende der Gott durch magische Worte entfernt, die man dem Besessenen ins Ohr flüstert, oder indem man Sesamon μελάνθιον als Rauchopfer auf verkohlten Weinreben verbrennt und dazu magische Worte spricht. Vielleicht läßt sich das Antiphanes-Fragment 164 Kock (Porph. de abst. II 17) so verstehen:

ὅταν γὰρ ἑκατόμβας τινὲς
θύωσιν, ἐπὶ τούτοις ἅπασιν ὕστατον
πάντων ⟨πόπανόν τε⟩ καὶ λιβανωτὸς ἐπετέθη
δαπάνην ματαίαν οὖσαν αὐτῶν εἵνεκα,
τὸ δὲ μικρὸν αὐτὸ τοῦτ' ἀρεστὸν τοῖς θεοῖς.

»Die Reichen opfern trotzdem zuletzt — nach den Hekatomben — Weihrauch« [1]. Doch kann es auch einfach von der letzten Zugabe zum Opfer verstanden werden. Das Räuchern als einen abschließenden Ritus kennt auch die katholische Kirche. Im Mittelalter räucherte man das Evangelienbuch, nicht nur beim Beginn der Lesung, sondern auch nachher *quasi in gratiarum actionem* [2] (so reinigen sich die Rabbiner nach dem Lesen der Bibel mit Wasser).

In geschichtlicher Zeit hat sich das Räuchern mit Weihrauch überall in dem Kultus eingebürgert, Tempel und Altäre duften (ναοὶ θυώδεις, auch der βωμὸς θυόεις), Theokr. XVIII 124. Man erhält jedoch den Eindruck, daß der Privatkult anfangs dem Weihrauch wohlwollender gegenüberstand als der offizielle Staatskult. Unter den frühen monumentalen Belegen ist vor allem der Panathenaienzug am Parthenonfries bekannt [3]. Es geht nicht allein dem Stieropfer voran [4], sondern wird auch mit der Darbringung von

[1] Für die Textgestaltung vgl. Men. fr. 129 K.: ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὴς / καὶ τὸ πόπανον, τοῦτ' ἔλαβεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ πῦρ / ἅπαν τεθέν, dann auch die apokryphe Geschichte bei Ael. v. h. XI 5, wo die Delphier, um sich der heiligen Körbe einiger Fremden zu bemächtigen, hinterlistig etwas von den heiligen Dingen des Gottes in die Körbe legen und dann die Besitzer wegen Hierosylie anklagen. Die Körbe enthielten aber eigentlich nur λιβανωτὸν καὶ τὰ πόπανα. Beide waren sehr billige Opfergaben, und darauf kommt es auch an der Antiphanesstelle allein an (vgl. Luk. de sacrif. 12 λιβανωτός oder πόπανος als Gabe der Ärmeren, und Theophr. char. 10).

[2] Thalhofer a. O. 700.

[3] Vgl. Pfuhl, De Athen. promp. sacr. 21, 138.

[4] Z. B. Helbig, Wandgem. Nr. 1411; sehr schön auf dem Relief mit der Homerapotheose im Brit. Mus. (die Ἱστορία streut Weihrauch, um den An-

Früchten, Blumengirlanden u. ä. vereinigt[1]. Man hat öfters die enge Verknüpfung mit dem Aphroditekultus hervorgehoben (auch anläßlich der rätselhaften Ludovisischen »Thronlehne«)[2], und Eros wird ebenfalls in nahe Beziehung zum Weihrauch und Thymiaterien gesetzt[3] (er streut selbst Weihrauch aufs Thymiaterion bei Furwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei Text II Abb. 76 in Ruvo). Aber auch dem Dionysos ist der Weihrauch ebenso lieb[4]. Man muß sagen, daß er überhaupt für »Wein, Weib und Gesang« gut paßt. Ja, nach Ovid f. III 731 hat Liber nach dem Feldzuge im Orient das Opferfeuer und die jetzt gültige Opferweise überhaupt eingeführt, was er in diesen Worten ausdrückt:

cinnama tu primus captivaque tura dedisti
deque triumphato viscera tosta bove.

Ebenfalls mag Nike ein Thymiaterion tragen[5] (wie sie sonst z. B. einen Opferstier herbeiführt, vgl. Ov. trist. IV 2,4 über das Dankopfer auf dem

---

fang der ganzen heiligen Handlung zu bezeichnen, während die nachfolgende Spende dem kleinen Mythos überlassen bleibt und die Poesie die beiden Fackeln emporhält. Andere bemerkenswerte Darstellungen sind Visconti, Mus. Pio-Clem. V 9 (Helbig, Führer[2] 165): eine Frau führt einen Stier, eine andere hält wahrsch. das Thymiaterion; Helbig Nr. 800 (Pallas? auf das Thymiaterion zuschreitend); Amelung, Katal. II 648 (Vatikan Nr. 415): römische Opferszene, wo sowohl der Toga-bekleidete Mann wie die Frau Kränze tragen, die Frau hält in der linken Hand die acerra und wirft mit der Rechten Weihrauchkörnchen in die Flammen. Bei der Hochzeit vollzieht der Bräutigam das Stieropfer, vorher wird mit Weihrauch geräuchert, Sarkophag in St. Petersburg, Mon. d. I. IV Taf. 9.

[1] Z. B. Helbig, Wandgem. Nr. 1410, 1957.

[2] Vgl. Cat. Brit. Mus. E 88 (oben Myrtenkranz), 241, 704, 721 (aus Naukratis), Fröhner, Coll. van Branteghem Taf. 98 (Furtw.-Reichhold Taf. 78, Text II 99 bezieht Hauser auf die Adonisfeier), Berl. Vasen-Kat. Nr. 2635, 2688 (mit Aphrodite zusammen). Das Opfer bei Hor. I 19,13 ff. hat für Venus auch nichts Charakteristisches.

[3] Vasenbilder im Cat. Brit. Mus. F 443, E 706 (Thym. und Lorbeerzweige), F 576 (Thym. unter Weinstock). Berl. Vas.-Kat. Nr. 2905.

[4] Z. B. Vb. im Brit. Mus. F 67, Atlas St. Petersb. 1865, Taf. 5, s. auch ob. über Weihrauch und Spende. Bei Hor. od. III 8,1 ff. zum Opfer für Liber: Kohlen auf einem Rasenaltar, Weihrauchkästchen, Bocksopfer. Bei Niket. Eugen. III 356 ff. betet der Jüngling zu Dionysos: *ὦ παῖ Διὸς, νῦν θυσιῶν μεμνημένος / καὶ λιβανωτοῦ τοῦ πάλαι τεθυμένου / ἀρωγὸς ἔλθε . . .*

[5] Z. B. Vbb. Brit. Mus. E 287, 251, 513, 517; Bull. Nap. N. S. V Taf. 13 (bei Dionysos). Berl. Vas.-Kat. Nr. 3322. — Auf den zwei Panzerstatuen in

Palatin uach dem Siege über die Germanen: Kränze, Weihrauch, Opfertier). Der duftende Rauch ist ein schöner und sinnfälliger Ausdruck der Siegesfreude, der auch den Orientalen nicht fremd war. Bei der Nachricht von der Einnahme Athens durch Xerxes bestreuten die Perser die Wege mit Zweigen und zündeten Weihrauch an (Herod. I 183).

Nach Cic. in Verr. II 4,21 besaß auf Sizilien jedes, noch so arme Haus ein Rauchfaß, eine Wasserschale und ein Salzfaß zum häuslichen Gottesdienst. Zuweilen mag man zweifeln, ob das Räuchergefäß wirklichen Hauskultus andeuten soll, oder ob es nur zum gewöhnlichen Hausgerät gehört. So sehen wir mehrmals auf Vasenbildern, die Helena bei der Toilette oder bei der Abfahrt mit Paris[1] oder bei der Unterredung mit Paris darstellen, ein Thymiaterion in der Nähe stehen[2]. Gewiß haben besonders die Frauen den Weihrauch geschätzt und geliebt: auf einer Deckelschale aus Kertsch mit einer attischen Toilettenszene[3], welche die Vorbereitung zur Hochzeit darstellt, steht ein Thymiaterion — »für Aphrodite bestimmt«, meint Furtwängler, aber man könnte ja ebensogut den Hermes vorschlagen, wenn man überhaupt an Götter denken will (in der Nähe steht eine ithyphallische Herme, und auch für Hermen sind Weihrauchopfer zu belegen, s. Art. Hermai in Pauly-Wiss. RE.); bei der Hauptperson steht übrigens ein ähnliches Räuchergestell und daneben ein dreispitziges Kohlenbecken zum Räuchern. Wir wissen freilich, daß gerade zur Hochzeitsfeier der Weihrauch beliebt war (Antiph. fr. 206 Kock: ein Obol Libanotos für die Götter und Göttinnen[4]). Thymiaterien konnte man ja leicht bald vor dieses, bald vor jenes Gottesbild hinsetzen, und es stand nichts im Wege, sie auch sonst zum gewöhnlichen Räuchern der Wohnräume zu verwenden. Wenn man auf der bekannten Perservase aus Neapel neben dem Schatzmeister,

---

Villa Albani sieht man auch Thymiaterien und Niken zusammen, Clarac V Taf. 536 B.; Helbig, Führer[2] 757, 760 (762 mit zwei Greifen). Vgl. auch H. Bulle, Art. Nike in Roschers M. L. Sp. 326 ff.

[1] Vgl. das Thym. bei der Abfahrt des Dionysos und der Ariadne, Atlas St. Petersb. 1865, Taf. 5.

[2] Furtw.-Reichh. Taf. 79 (Stephanis Deutung), Atlas St. Petersb. 1861, Taf. 5 (Spende ins Thym. gegossen), Bull. Nap. V Taf. 6; Cat. Brit. Mus. E 226.

[3] Furtw.-Reichh. Taf. 68, Text II 37 (4. Jahrh.). Vgl. Berl. Vasen-Kat. Nr. 2689, 2719, 3244.

[4] Auch Plaut. Aul. 385 (der alte Euclio hat folgendes für die Hochzeit der Tochter gekauft):

nunc tusculum emi hoc et coronas floreas
haec imponentur in foco nostro Lari
ut fortunatas faciat gnatae nuptias.

Bei der Hochzeit der Herakles mit der Hebe, Berl. Vasen-Kat. Nr. 3257 opfert die *Εὐνομίη* Weihrauch auf ein Thymiaterion.

dem die Untertanen die Steuer bringen, ein Thymiaterion sieht, mag es ja die orientalische Heimat der Szene andeuten, es mag aber ebensowohl einem griechischen Interieur entlehnt sein.

Der Weihrauch war also, um zum Kultus zurückzukehren, überall üblich geworden. Wenn König Philipp den eingebildeten Philosophen Menekrates in einer Gesellschaft im Scherze als Gott verehren will, gibt er ihm eine eigene Kline und setzt ein Thymiaterion daneben[1]. Bei Audollent, Defix. tabell. Nr. 212[2] werden ein Dieb und eine Diebin verwünscht, bis sie der Göttin (wohl der Hera Lakinia — oder Hekate?) den 12-fachen Wert des Gestohlenen zurückerstatten und noch dazu einen halben Medimnos, im zweiten Falle einen Medimnos Libanos geben[3]. Der süße Duft (Arnob. VII 28) der *pia tura*[4], der *blanda tura* sagte sowohl männlichen wie weiblichen Gottheiten zu: der Iuno natalis werden bei Tib. IV 6,1 *turis acervi* geopfert, der Iuno Lucina nach Kindergeburt *stacta in aram* bei Plaut. Truc. 476; bei dem Ceresfest müssen die römischen Frauen nach 30-tägiger Trauer, in weißen Kleidern, Weihrauch auf die Altäre legen Val. Max. I 1,15[5]. Hermes klagt bitterlich bei Arist. Plut. 1114 (lies ἐπιθύει mit cdd.) darüber, daß die Menschen den Göttern nichts mehr opfern: weder Libanos noch Lorbeer, noch ψαιστά, noch Opfertiere, ganz wie bei Plat. com. fr. 113 K. mit entsprechender Antiklimax ein Gott (wie es scheint, etwa Hermes?) darüber jammert, daß er allein weder Eingeweide noch Kuchen noch Libanos bekommt. Er selbst erhält ein billiges Weihrauchopfer am 15. Mai vom römischen Kaufmann (Ov. f. V 672). Schon am 1. Jan. fängt das römische Jahr mit Räuchern für Janus (Mart. VIII 8, mit *vota* zusammen) und die Laren (Anth. Lat. 395 ff. Riese) an. Es wird sich niemand wundern, wenn Räucheraltäre sich auch bei der Aufführung einer Posse vor der Bühne befinden (neben dem Thym. hängen heilige Bänder), Mon. d. Inst. IV Taf. 12. Nur sehr selten mochte man noch auf einen altertümlichen Kultus stoßen, der dem Weihrauch noch nicht Eingang gewährt hätte, wie z. B. den Arvalenkult, wo der Weihrauch nicht vor Trajan auftritt[6].

---

[1] Ael. v. h XII 51.

[2] CIG III 5373, vgl. Wünsch, Def. tab. Att. S. IX f.

[3] Z. 6 ᾗ πόλις νομίζεται »nach den Gesetzen der Stadt« (Franz).

[4] Vgl. den Ausdruck bei Xenophanes fr. 1 Diels: in der Mitte des Trinkgelages sendet der Weihrauch »heiligen Duft« (ἁγνὴν ὀσμήν) empor.

[5] Verg. Aen. VIII 105 (Opfer in einem Haine, Rauch vom Weihrauch und Blut), vgl. 180 ff., XI 481 (die Frauen flehen Diana an) *templum ture vaporant.*

[6] Marini, Atti u. s. w. I 337.

Gewöhnlich trug ein Opferdiener oder eine Dienerin die *acerra* mit den Weihrauchkörnern. Aber es ist auch vorgekommen, daß sich daraus eine sehr wichtige Beamtenstellung entwickelte (vgl. die Daduchie, Pyrphorie u. dgl.). So lesen wir auf einer Inschrift aus Tenos, IG XII 5, n. 903, gerade nach der Anführung des Archon eponymos: *τὸ θυμιατήριον ἔφερον Ὀνήσιμος καὶ Φιλεῖνος οἱ Φιλείνου, οὗτοι ἦρξαν τὸ θυσικὸν ἔτος*[1] (hier denkt man zunächst an eine Prozession).

Im häuslichen Kultus der Römer ist ebenfalls das Räuchern mit Weihrauch gang und gäbe: jeden Tag opfert man — d. h. bei Plaut. Aul. 23 die Tochter der Familie — dem Lar familiaris *aut ture aut vino aut aliqui*. Besonders am Geburtstage gedenkt man auf diese Weise des Lar[2].

Der Weihrauch war eben für den Götterkultus notwendig: *sine thure religionis officium claudicat*, Arnob. VIII 26. Nach Geopon. XI 15 erfreut man die Götter mehr *λίβανον ἐπιθεὶς ἢ χρυσὸν ἀναθείς* (daselbst eine Geschichte, welche die Verbindung mit dem Kultus begründen soll). Dies Opfer erforderte weder große Mühe noch großen Aufwand. Reich und Arm konnte die Opfergabe leisten[3], und oft wird das Körnchen Weihrauch des Armen den Tieropfern der Reichen entgegengesetzt[4]: mit drei (die Zahl ist bedeutungslos, kehrt in den *δράγματα* ärztlicher Vorschriften wieder) oder auch zwei (Hieron.) Fingern warf man die Körnchen auf das Räuchergestell oder auf den Altar. Wo die Götter und göttliche Seligkeit zu Hause sind, da trifft man das Räucherwerk wieder. Tibull. I 3,61 singt vom Elysium: fert *casiam* non culta seges totosque per agros / floret odoratis terra benigna rosis, vgl. die Fabeleien des Vogels Phönix bei Plin. n. h. X 97, XII 85 (Solin 30,12). Den begeisterten Backchen ist die Luft mit Syriens Wohlgerüchen erfüllt[5], und die entzückten Christen denken

[1] Ein *θυσικὸν ἔτος* wird auch auf Paros erwähnt, ebd. XII 5, n. 141 (was bedeutet dies?).

[2] Tib. I 3,33 *at mihi contingat patrios celebrare Penates, / reddereque antiquo menstrua tura Lari;* IV 5,9 (am Geburtstage des Cerinthus für den Genius); II 2,1; IV 10,19 (die Geliebte betet) *inde coronatas ubi ture piaverit aras* — es folgt das Festessen mit dem Gelage. Ov. trist. III 13,16 (mit *liba* zusammen, dann *preces*). PLM I 206 Bähr. Vgl. cod. Theod. XVI 10 (J. 392 n. Chr.): *Larem igne . . .* (d. h. Räucherwerk) *veneratus.*

[3] Zur Hochzeit für 1 Obol, für Götter und Göttinnen, Antiphan. fr. 206 K.

[4] Luk. de sacrif. 12 (Antiklimax): Ochse, Lamm oder Ziege, Libanotos oder *πόπανος* — der Arme küßt nur die Rechte des Gottes; vgl. ebd. § 2 (Hahn, Kranz und Weihrauch zusammen als billige Opfergaben). Append. Verg. XIV 4 ff. *tus* oppos. *taurus*, wie schon bei Plaut. Poen. 450; Arnob. VII 12.

[5] Eur. Bakkh. 142 *Συρίας δ' ὡς λιβάνου καπνός*, 692 ff.

sich auch ihr Paradies davon duftend. Kein Wunder, daß man die Christen, die aus Zwang den alten heidnischen Göttern opferten, *thurificati* (neben *sacrificati*) nannte [1]: der Weihrauch war ja für den ganzen heidnischen Gottesdienst charakteristisch. Ja, die Christen selbst haben sich früh dazu bequemt, offiziell mögen sie den Weihrauch soweit möglich verpönt haben [2]. Mit Handkuß, Bekränzung und Weihrauch verehrten die Karpokratianer auf echt antike Weise die Bilder des Homeros, Pythagoras u. a., ja des Christus und Paulus [3]. Man findet den Gebrauch des Weihrauchs auch beim frühen christlichen Mysterium, »das die Bosheit der Archonten in den Jüngeren beseitigt« [4]. Erst in der letzten Zeit wurde das Räuchern in der englischen Staatskirche abgeschafft, hat aber trotzdem warme Verteidiger gefunden (s. Enc. Brit. a. O.). Der ebenso schöne wie einfache Ritus hat ein längeres Leben als die übrigen antiken Kultriten gehabt und hat sich auch bei der höchsten Zivilisation erhalten können.

Aus Inschriften und Fundberichten sehen wir, daß Thymiaterien (Libanotides, vgl. auch Reisch, Art. Eschara in Pauly-Wissowa S. 616) zum festen Inventarium und Weihrauch zum gewöhnlichen Kultus gehörten; in Eleusis hat man viele Thymiaterien gefunden [5] (vgl. auch die Ninniontafel); in den Tempelinventarien vom Athene- und Asklepiostempel zu Athen [6] werden sie mehrmals verzeichnet. Die Anzahl ist freilich verschwindend neben den unzähligen Phialen, Krateren u. s. w., was wir besonders aus den ausführlichen Verzeichnissen der Tempelinventare von Delos sehen [7].

---

[1] S. du Cange s. v. sacrificati.

[2] Zuerst erwähnt in den apostolischen Constitut. 3 (*θυμίαμα*), s. Birdwood in der Enc. Brit. XIV 351, aber vgl. Apocal. VIII 3,4, wo die Heiligen beten und räuchern vor dem Throne Gottes; Ambros. zu Luk. I 11 (4. Jahrh.) spricht von den Christen als »adolentes altaria«. Vom 6. Jahrh. an war der Weihrauch schon allgemein im Gebrauch beim Abendmahle im Orient (in der Liturgieerklärung des Patriarchen Germanos bei Anastas. 31).

[3] Stellen bei Usener, Weihnachtsfest[2] 30,11.

[4] 2. Buch des Jeú c. 43 (koptisch-gnostische Schrift in Gr. christl. Schriftst. I 305 ed. Schmidt). Dölger, Exorzismus 11.

[5] Philios in der *Ἐφ. ἀρχ.* 1885, 172 ff., auf Inschr. ebd. 1894, 178, v. Fritze ebd. 1897, 169. In der Inschrift Ath. Mitt. XIX 192 steht angeführt: drei Drachmen Libanotos und Myrtenzweige, vgl. die kleinen Auslagen für Libanotos auf Delos, IG XI 287 A 43 (für ein Dichalkon 8 Drachmen), auch Z. 63, Z. 65.

[6] Rouse, Greek Votive Offerings 394 ff.

[7] So wird auf Delos IG XI 2,110 ff. unter den *ἀργυρώματα* verzeichnet: 1 Thym., 1 Libanotis, Z. 126 zwei Thym., 1 Libanotis. Nr. 161 B (J. 279) Z. 11 im Artemision 1 Thym. *ὑπόχαλκον λεπίδα ἀργυρᾶν ἔχον συντε-*

Zum Kultus des Herakles, von Diomedon eingerichtet, werden vom Legatstifter gegeben: eine ἐσχάρα τετράπεδος (wohl ein *focus* oder *foculus*, wie sonst ἐσχαρίς) und drei vergoldete Thymiaterien (Dittenberger, Syll.[2] N. 734, 120 ff.). Es fragt sich, ob nicht auch gewöhnliche Lampen (Kothone?) zuweilen für das Verbrennen des Weihrauchs genügten, vgl. Luk. Asin. 12 (2 Weihrauchkörner darauf gelegt), Pap. Parthey II 13 (ein Körnchen), Pap. Brit. Mus. 121, 540 ff. Auch gewöhnliche Tonschalen dienten, als Kohlenbehälter, zum Räuchern (*patula testa* Ciris 369)[1].

Über die Menge von Weihrauch, der in den Tempeln verwendet wurde, gibt z. B. die Inschrift bei Dittenberger, Or. Gr. inscr. Nr. 214,59 guten Aufschluß. Seleukos 1. Nikator schickt an den didymeischen Apollon 10 Talente Libanotos, 1 Talent Myrrha, 2 Minen Kassia, 2 Minen Zimt, 2 Minen Kostos (das sind freilich Kleinigkeiten, wenn man an die Chaldäer denkt, die zu Ehren des Bel zu Babylon jährlich tausend Talente Libanotos bei seiner großen Feier verbrennen, Herodot. I 183).

Einen ganz besonderen Erfolg hatte der Weihrauch, als der Kaiserkultus aufkam und mächtig wurde. Wir können die Ansätze dazu in die hellenistische Zeit zurückverfolgen, und es sieht wenigstens so aus, als ob auch dieser Kultus eher auf gesteigerten Heroenkultus, d. h. in letzter Linie auf Totenkultus, als auf die Nachahmung offiziellen Götterkultus zurückgehe. Bei Dittenb. Or. Gr. inscr. Nr. 269,14 wird zu Ehren eines Bürgers, der zu Nakrasa das Basileienfest des Attalos I. besonders schön angeordnet hat, Speisung im Prytaneion beschlossen mit dem Zusatze: προσφέρεσθαι δὲ καὶ λιβανωτόν. Nach einer pergamenischen Inschrift, Inschr. Perg. II Nr. 246,12, verordnet die Stadt Elaia, daß der Stephanophoros, der Priester des Königs und der Agonothet dem letzten König von Pergamon, Attalos III. auf dem Altar des in der Nähe der Kaiserstatue befindlichen Altars des Zeus Soter täglich Weihrauch verbrennen solle;

τριμμένον. Nr. 162 B (J. 278) Z. 29 stehen aufgeschrieben zwei Thym. ὑπόχαλκα περίχρυσα (1 großes, 1 kleines). Nr. 164 (J. 276) A Z. 75 wird das Gewicht des einen auf 827 Dr. angegeben, vom kleineren steht angegeben, daß es eine bronzene θυμέλη hat (der Oberteil heißt auch λεπίς; Nr. 199 B, Z. 52 φιάλη; Nr. 203 B, 44 ἐπίπυρον, bei Dittenberger Syll.[2] 583 wird ein περίπυρον in das viereckige marmorne Thymiaterion eingelassen). Nr. 164 B (in der Chalkothek) 1 Th. ohne Füße; Nr. 203 B 44 zwei silberne Thym. Groß war weder die Zahl noch der Zuwachs.

[1] Über Thymiaterien auf athenischen Theatermarken aus Blei s. Rubensohn, Ath. Mitt. XXIII 290. Auf zwei der Marken ragen zwei oder drei Stäbchen hervor, die nach Rubensohn Kerzen darstellen. Vgl. auch den »Altar« Compte rendu 1862, Taf. 3 (Rubensohn S. 291).

wenn der König in die Stadt einzieht, solle man alle Tempel öffnen [1] und für das Wohl des Königs den herkömmlichen (dazu gehörigen) Weihrauch opfern [2]. Bei Ditt. Or. Gr. Inscr. Nr. 352,37 verehren die dionysischen Techniten den König Ariarathes V. aus Kappadokien (Mitte des 2. Jahrh. v. Chr.) mit einer Statue neben Dionysos: an einem Feste wird das Bild des Königs bekränzt, man räuchert und stellt eine Fackel auf (δᾷδα ἱστάνειν — Räucherbecken und Fackel werden schon auf den altbabylonischen Ritualtafeln zusammen genannt). [3] Wenn man die Herrscher auf diese Weise auch örtlich den Göttern an die Seite stellt, tritt man in die Fußtapfen des alten Heroskultus, d. h. des Totenkultus [4]. Ovid sagt ex Ponto III 1, 161, daß er mit seiner Bitte den Kaiser angeht:

sed prius imposito sanctis altaribus igni
tura fer ad magnos vinaque pura deos.

Ebenso erwähnt Plin. ad Trai. ep. 96,5 Weihrauch und Wein zusammen als für den Kaiserkultus nötig. In der Inschr. aus Pergamon II 374,19 (Zeit Hadrians) bestimmen die Hymnoden der Augustusverehrer, daß der Vorsitzende an einer Mysterienfeier den Kaiser mit Kuchen (πόπανα), Libanos und Lampen verehren soll [5].

Daß man zu Ehren des Herrschers ihm bei Lebzeiten räucherte, daß er sozusagen durch Rauch mitten hindurchzog, ist aus Indien (Curt. VIII 9,23), Babylonien und Persien (Curt. V 1,20), Parthien (Herodian. IV 11,3) und Ägypten bekannt. Ja, heutigen Tages noch erweist man in Ägypten angesehenen Gästen diese besondere Ehre! [6] Aber schon vom Q. Cäcil.

---

[1] S. die Anm. Fränkels z. St. Zu τὸν λιβανωτόν s. Dittenbergers Bemerkung in der Syll.

[2] Mehr wie einen hellenistischen Fürsten als eine Göttin denkt sich bei Ov. her. XV 331 Paris die Helena:

ibis Dardanias ingens regina per urbes
teque novam credet vulgus adesse deam.
Quaque feres gressus, adolebunt cinnama flammae
caesaque sanguineam victima planget humum.

[3] Auf dem Haterierrelief im Lateran stehen neben dem Bette Räucherpfannen und brennende Fackeln (Mon. d. I. V 6).

[4] Verf., Art. Heros in Pauly-Wissowa 1139 f.

[5] Auf dem pompejanischen Altar für Vespasian mit Opferdarstellung (Overbeck, Pompeji[4] 117) sieht man auf der einen Seitenfläche Handtuch, acerra und lituus.

[6] Lane, zitiert bei Orelli in Herzog-Haucks RE für protest. Theol. Art. Räuchern. Herod. VII 54, wo man auf der Schiffsbrücke räuchert (θυμιήματα παντοῖα καταγίζοντες) und sie mit Myrtenzweigen schmückt, bezeichnet nur die Weihe der Brücke, nicht den Königskultus.

Metellus Pius hat Sallust nach Macrob. III 13,7 erzählt, daß man ihn bei seiner Rückkehr aus Spanien u. a. auch mit Rauchopfer »wie einen Gott« verehrt hat (*ture quasi deo supplicabatur*). Es kann den Caracalla nicht eben sehr befremdet haben, daß man ihm zu Ehren bei seiner Ankunft in Alexandria Weihrauch verbrannte [1]. Natürlich hat man in diesem Vorgehen »göttliche Ehren« auch in antiker Zeit gesehen. Und doch liegt der Gedanke an eine urspr. apotropäische Maßregel näher. Bei einer katholischen Prozession räuchert man ja auch, aber ursprünglich doch nicht um den Herrn zu ehren. Wenn man dieser Räucherung z. B. bei dem Entfernen eines Gottesbildes begegnet, wie es Cic. in Verr. IV 77 erzählt, wo die Ehefrauen und Jungfrauen zu Segesta dem Dianabilde mit Räucherwerk bis zur Landesgrenze das Geleite geben, wird wohl mancher hierin nichts anderes sehen als eine rührende Fortsetzung des gewöhnlichen Kultus bis zum letzten Augenblicke, wo die Göttin den Augen der Verehrer entschwindet [2]. Aber diese Erklärung trifft kaum das Richtige. Das Räuchern dient, wie es scheint, gerade der guten Reise [3]. Wenn die Braut ins neue Heim tritt, wird sie auch mit Weihrauch begrüßt, Cat. LXVIII 144 (so die wahrscheinliche Deutung).

Man erinnere sich zugleich an das Auftreten des Tribunen Ateius beim Aufbruch des Crassus von Rom nach Syrien, Plut. Crass. 16,15 f.: er verbietet vergeblich die Abreise, die anderen Tribunen widersetzen sich, und Crassus geht zum Tor: *ὁ δ' Ἀτήιος προδραμὼν ἐπὶ τὴν πύλην ἔθηκεν ἐσχαρίδα* (*foculus*) *καιομένην καὶ τοῦ Κράσσου γενομένου κατ' αὐτὴν ἐπιθυμιῶν καὶ κατασπένδων ἀρὰς ἐπηρᾶτο δεινὰς μὲν αὐτὰς καὶ φρικώδεις, δεινοὺς δέ τινας θεοὺς καὶ ἀλλοκότους ἐπ' αὐταῖς καλῶν καὶ ὀνομάζων· ταύτας φασὶ Ῥωμαῖοι τὰς ἀρὰς ἀποθέτους καὶ παλαιὰς* (*verba prisca*) *τοιαύτην ἔχειν δύναμιν ὡς περιφυγεῖν μηδένα τῶν ἐνσχεθέντων αἰταῖς, κακῶς δὲ πράσσειν καὶ τὸν χρησάμενον, ὅθεν οὐκ ἐπὶ τοῖς τυχοῦσιν αὐτὰς*

---

[1] Herodian. IV 8,19 *ἀρωμάτων τε παντοδαπῶν καὶ θυμιαμάτων* (entsprechend *tus odores*, in umgekehrter Reihenfolge, so öfters bei Herodian) *ἀτμίδες εὐωδίαν παρεῖχον ταῖς εἰσόδοις*. Er selbst schlachtete Hekatomben und »häufte Weihrauch« auf die Altäre (ebd.).

[2] Cic. a. O. *unxisse unguentis, complesse coronis et floribus, ture odoribus incensis usque ad agri fines prosecutas esse.*

[3] Vgl. Vasenbilder mit Thymiaterien bei der Abfahrt Helenas; Brit Mus. Cat. E 269 sehen wir beim Abschied eines Kriegers ein Thym. auf einem Altar stehen (der Krieger hält eine Phiale, die Frau eine Oinochoe). Dittenb. Syll.[2] n. 804,19 (aus Epidauros) träumt der Kranke, daß er, mit Senf und Salz beschmiert, das Heiligtum als Genesener verläßt, und daß ein Knabe vor ihm mit einem Thymiaterion räuchert.

οὐδ' ὑπὸ πολλῶν ἀρᾶσθαι. Ateius wartet, bis Crassus dort vorübergeht, dann ruft er die furchtbaren Götter durch Räuchern, Spenden und Gebete herbei — wie man sonst die guten Mächte anruft. Die Gegenwart des Crassus scheint nötig zu sein (soll er etwa durch den Rauch hindurchgehen, damit die Bösen sich seiner bemächtigen?). Auf diese Weise wird das Begleit-Opfer ein Fluch statt eines Segens. Die Gleichheit dieser *execratio* mit der, ebenfalls von den Volkstribunen vollzogenen *consecratio bonorum* liegt auf der Hand: hier wird ein Mensch *sacer*, aus der Gesellschaft der Menschen ins Tabu-Gebiet hinübergeschoben, und das Opfer dabei dient als *rite de passage*. (Bei der consecratio erwähnt Cic. de domo 123 ff. das Altärchen fürs Räuchern, den Flötenspieler, Gebete und altertümliche Worte, *verba prisca*, den verhüllten Kopf und die herbeigerufene *contio* — Spenden erwähnt er nicht) [1]. Damit stimmt ungefähr was Suid. s. ἐξαράσασθαι bei der Tempelweihe bietet: τὸ ἐκτελέσαι τὰς ἀρὰς, ταῦτ' ἔστι τὰς εὐχὰς, ἐπὶ ταῖς ἱδρύσεσι . . . εἰώθασι ποιεῖσθαι [2].

In Norwegen kennt man eine ähnliche Vereinigung von Rauch und Spende, hier aber deutlich als altes Herdopfer: Am Ostertage vor Sonnenaufgang geht jeder, vom Hausvater bis zum kleinsten Kinde, aus dem Hause heraus, sucht neun verschiedene Sorten Holz zusammen — diese legt dann der Hausvater auf den Herd und zündet sie an; an der einen Seite des Feuers steht eine Tasse Branntwein, an der anderen eine Tasse Bier [3].

Ich möchte schon hier die römischen Palilien anführen, weil wir wahrscheinlich noch das Opfer hinter den Reinigungsgebräuchen durchschimmern sehen können [4]; zuerst scheint man Bohnenholz den Geistern (der Pales) verbrannt zu haben; dann wurde das Fest zu einer Katharsis umgebildet, und man sprang über das Feuer und durch den Rauch hindurch (dreimal über die drei Feuer) — der Rauch reinigte. Aber auf dem Lande hatte sich der Ritus in ursprünglicherer und vollständigerer Gestalt

---

[1] Ich erinnere hier an die Darstellung aus dem Grabe bei Chiusi, Mon. d. Inst. V Taf. 16,4, die v. Fritze, Ἐφ. ἀφχ. 1897, 169, anläßlich der auf dem Kopfe getragenen eleusinischen Thymiaterien herangezogen hat. Vielleicht soll dadurch eine religiöse Handlung angedeutet werden, wodurch die bösen Geister abgewehrt werden (gegen die Nemesis oder Nemeseis? Links scheint sich ein Sieger im Pferdewettlauf zu nähern). Vgl. auch Hesych s. ἀρὰς ἐπισπεῖραι.

[2] Unrichtig Hock, Weihegebr. 64.

[3] Ich gebe den Brauch wieder, wie ihn mir Herr Alfstad in Östre Slidre 1909 erzählte (der Brauch wurde ja schon öfters aufgezeichnet, wird aber wohl jetzt der Vergangenheit angehören).

[4] Ov. f. IV 725 ff., Schol. Pers. I 72, vgl. Plut. Rom. 12, Solin. I 19.

erhalten. Hier zündete man Ölzweige, Fichtenholz, sabinische Kräuter und Lorbeer auf den Herden (*foci*) an, als Opfergaben kamen (später?) hinzu: Hirsekuchen, Körbchen mit Hirse, verschiedenes Essen (*dapes*) und warme Milch (V. 743 ff.). Dann sind endlich blutige Opfer hinzugekommen (Plut. Rom. 12).

Wir werden jetzt die ausgesprochen kathartische Seite des Rauches besprechen. Bei allen Völkern scheint diese Eigenschaft des Rauches ausgebildet zu sein. Einige Beispiele werden genügen, um die weite Verbreitung und die verschiedenen Anwendungen darzutun. So liest man bei Hillebrandt, Ritual-Litteratur 89, von der altindischen Reinigungszeremonie nach dem Leichenbegängnis (*udakakarma*): man badet, kehrt, ohne sich umzusehen, im Zuge nach Hause zurück, kaut an der Tür der Wohnung Picumandablätter, spült den Mund, berührt Wasser, Feuer, Kuhdung und, wenigstens einer Quelle zufolge, atmet den Rauch einer bestimmten Holzart ein (man berührt auch weißen Senf und Öl, betritt einen Stein und geht endlich ins Haus hinein). In Altindien wurde außerdem das Kind mit Senf und gemischten Reiskörnern gegen die bösen Dämonen geräuchert [1]. Die Esten räuchern das Vieh mit Wolfsmist, um es zu schützen, und sie verbrennen Kuchen auf Kreuzwegen gegen allerlei Übel [2]. Krankheiten behandelt man auf dieselbe Weise. Tylor, Prim. cult. II 383 berichtet, daß in Brasilien die Zauberer der Eingeborenen die Kranken anrauchen. Ja, auch moralischer (oder, wenn man so will, physischer) Mangelhaftigkeit sucht man auf dieselbe Weise beizukommen; so heißt es von einem abyssinischen Stamme, daß die Braut, die, vom Bräutigam als schon entjungfert befunden, zu den Eltern zurückgeschickt wird, von diesen an den Füßen am Dach aufgehängt und dann mit Berberi und Cosso beräuchert wird [3]. Auf germanischem Gebiete ist das Räuchern ebenfalls wohlbekannt. Der Rauch der Notfeuer reinigt und wehrt Böses ab. In Süddeutschland räuchert in den sogenannten Rauchnächten (in der Zeit der Zwölfnächte) der Priester oder der Hausvater das ganze Haus durch [4] (um es vor allen bösen Wesen zu schützen, aber ursprünglich wohl auch, um das Böse zu vertreiben)

---

[1] Oldenberg, Rel. des Veda 337.

[2] Frazer, G. B.[3] III 330.

[3] M. Cohen, Revue de l'hist. des rel. LXVI 190 (bei einem anderen Stamme hängt der Bräutigam sein Kopfkissen an seinem Dache auf).

[4] mit neunerlei Kräutern, außerdem Weihrauch und Wachholderbeeren, Wuttke[3] § 74, 253 (»die Hexen vertragen den Geruch nicht«), s. überhaupt Reg. unter »Rauch«, »Räuchern«.

Ein entsprechender Brauch findet sich auch in Altindien (mit sechserlei oder neunerlei Kräutern, hier mit Feueropfer vereinigt), wo der Opferer die Büschel von links nach rechts um die Wohnstätte trägt [1].

Die antike Auffassung gibt übrigens trefflich Veget. mulom. III 12 wieder: *suffimentorum compositio fascinum pellit, lustrat animal, fugat daemones, submovet morbos. Odoris namque fumus ac spiritus per os ac nares ingrediens penetrat ad viscerum omnes recessus ac curat saepius loca quae potiones non potuerunt curare* ... Er gibt ein Rezept und fügt hinzu: *praeter curam jumentorum sanat et incursantes hominum passiones grandinemque depellit, daemones abigit et umbras fugat* (vgl. I 20). Durch scharfen Geruch von Kräutern werden böse Geister verscheucht, nach Pallad. r. r. I 35,11 (vgl. u. über Rauch gegen Krankheiten) [2]. In Griechenland waren die Räucherungen seit den ältesten Zeiten in allgemeinem Gebrauch, »Orpheus und Hesiod haben die *suffitiones* empfohlen«, sagt Plin. XXV 13. Die Räucherung haben alle verwendet, von Achilleus vor Troja bis zum römischen Kaufmann an der Mercurquelle, von fachmännischen Katharten ganz zu schweigen. »Man räuchert und besprengt«, sagt Clem. Al. paed. II 196,19 Stähl., »Kleider und Bettdecken und Häuser, ja man darf fast sagen, daß dieser übertriebene Luxus mit Myrrha selbst über die Nachttöpfe den Wohlgeruch verbreiten will«.

Es wird im folgenden praktisch sein, die Räucherungen von Orten, Sachen und Lebeweisen nacheinander zu besprechen.

Sehr rationell verfährt Odysseus, wenn er nach Erschlagung der Freier mit Wasser, nach Erhängung der ungetreuen Sklavinnen mit Feuer und Schwefel reinigt. Das Blut hatte den Boden, der letzte Lebenshauch der Erhängten die Luft infiziert. Auch bei uns hat man nach ansteckenden Krankheiten mit Schwefel geräuchert, bis das Abwaschen mit Sublimatlösung die Oberhand gewann. Eustath. zur Od. XXII 481 wundert sich mit Recht über das praktische Benehmen des Odysseus: weder werden Zauberlieder gesungen, noch die Kohlen mitsamt dem Gefäß an abseits liegendem Orte rücklings weggeworfen, wie es sonst — sowohl früher wie später und in den tieferen Volksschichten auch zu Homers Zeit — Sitte war [3].

---

[1] Danach wird der große Wasserkübel des Hauses geweiht, s. Hillebrandt, Rit.-Litt. 78.

[2] Kyran. I 11,2 (de Mély S. 28): *λίβανός ἐστι βοτάνη δενδρικὴ ἧς ὁ ὑπὸς θυμιώμενος ἀνεγείρει τὰ θεῖα πνεύματα.*

[3] *οὔτε δέ τινες ἐνταῦθα ἐπωδαὶ συνήθεις τοῖς παλαιοῖς οὔτε στενωπὸς* (enge Gasse oder Paß) *ἐν ᾧ ἄνθρακες ἀπαγόμενοι αὐτῷ ἀγγείῳ ἐρρίπ-*

Bei Theokr. XXIV 96 wird das Haus des Amphitryon, nachdem die Asche der verbrannten Schlangen entfernt worden ist, zuerst mit Schwefel ausgeräuchert, dann mit gesalzenem Wasser besprengt (der Zweig soll mit Binden umwunden, *ἐστεμμένος*, sein)[1]. Der Schwefel war (vgl. im flg.) hier allgemein im Gebrauch: *habet et in religionibus locum ad expiandas suffitu domos* (Plin. XXXV 175). *Κακῶν ἄκος* nennt ihn Odysseus, und Platon Kratyl. 405 a kennt *καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις*. Es kam hauptsächlich auf den Rauch oder Geruch an: Teer, Pech u. dgl., dann Mineralien, Pflanzen und Räucherwerk im allgemeinen[2] (s. überh. das flg.).

Man räucherte die Wege, Eur. Hel. 866 ff. Nach Plin. XVIII 293 räuchert man die Felder mit Spreu, Reisern u. ä. gegen Nebel und schlechte Witterung. Bei Luk. Philops. c. 12 vertreibt ein Babylonier alle schädlichen Tiere des Feldes, nachdem er sieben Zauberworte gesprochen und ringsum die Stelle »mit Schwefel und Fackel« geräuchert hat (*καθαγνίσας τὸν τόπον περιελθὼν ἐς τρίς*). Bei Prop. V 8,83 räuchert die betrogene Geliebte, nachdem sie wieder versöhnt worden ist, den ganzen Ort, wo ihre Rivalinnen sich aufhielten: *dein quemcumque locum externae tetigere puellae, | suffit, et a pura limina tergit aqua;* mit Eiern und Schwefel reinigt eine alte Frau das Bett und das Zimmer der Kranken, Ov. a. amat. II 329[3]. Nach Plin. XXX 82 räuchern die Magi das unreine Haus mit der Galle eines schwarzen Hundes. Mit schwarzem Melampodium räuchert man die Häuser, Plin. XXV 49[4]; mit der Wurzel und den Blättern der Päonie räuchert man das Haus, damit nichts Böses hineintrete[5]. Auch im jetzigen katholischen Ritus (wie oben bei Prop.) schliefst sich gewöhnlich Besprengung mit Weihwasser (in Kreuzesform) an. Von den Bulgaren hören wir, dafs ihre Frauen am Martha-Tage (1. März) das Haus sorgfältig ausfegen, während Haus, Hof

---

τοντο ὀπισθοφανῶς. So geschieht es auch Theokr. XX 96 und wird Ai. Choeph. 91 vom Schol. z. St. erklärt: *τοῦτο πρὸς τὸ παρ' Ἀθηναίοις ἔθος, ὅτι καθαίροντες οἰκίαν ὀστρακίνῳ θυμιατηρίῳ ῥίψαντες ἐν ταῖς τριόδοις τὸ ὄστρακον ἀμεταστρεπτεὶ ἀνεχώρουν.*

1 Vgl. die Abb. in Daremberg-Saglio, Art. Lustratio Fig. 4685.

2 So verwendet Veget. (s. o.) neben *bitumen Judaicum* Schwefel und liquida pix; I 20 vermag eine ähnliche Mischung die Luft zu reinigen (*aerem defaecare*). Vgl. auch Gruppe, Gr. M. 889,4.

3 Vgl. die Heiligkeit des Bettes des flamen Dialis, Gell. X 15: aput ejus lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet.

4 *domos suffiunt purgantque, spargentes et pecora, cum precatione sollemni.*

5 Pradel, Gr. Gebete (RGVV III 267) 30,20.

und Garten gegen die bösen Geister umständlich mit Weihrauch ausgeräuchert werden [1].

Die Räucherung von Gegenständen bietet dieselben Merkmale wie die vorhergehende: sie kann reinigen, in gesteigertem Maße heiligen und weihen. Wir kennen sie besonders aus dem katholischen Ritus, aber ihre Geschichte ist ebenso alt wie die örtliche Räucherung. Bei den alten Israeliten wurde z. B. die Bundeslade geräuchert, wenn der Hohepriester am Versöhnungstage das Allerheiligste betrat (Lev. 16,13). In Ägypten räucherte der Priester das Allerheiligste, ehe er an die Kapelle des Gottes hintrat [2], und bei Apul. met. XI 16 reinigt und weiht der Oberpriester der Isis unter Gebeten das mystische Schiffchen (*navigium*) mit brennender Fackel, Ei und Schwefel [3]. In der Il. XVI 228 reinigt Achilleus den Becher mit Schwefel und Wasser, ehe er Wein schöpft und libiert. IG VII 303,5 wird das Silbergeschirr zu Oropos auf gleiche Weise gereinigt.

Verschiedene allgemein verbreitete Gebräuche mögen aus diesem Zusammenhange zu erklären sein. Bei den Schreibern über Landwirtschaft findet man öfters Vorschriften über den guten Geruch, der beim Keltern herrschen soll [4]; wenn die Weingefäße gereinigt sind, soll man nach Plin. XIV 134 vor dem Füllen die Gefäße und die Keller mit Myrrha ausräuchern [5]. Über einen interessanten Brauch, der zunächst an die römischen Portunalien erinnert, berichtet Hes. opp. 45 (vgl. 629) Rz.: Steuerruder hängt man über dem Rauch des Herdfeuers auf, *αἶψα κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο* [6]. Wenn man sich an den Wortlaut hält, kommt es im griechischen Gebrauche mehr auf den Rauch als auf das Feuer an.

Die Weihe verschiedener, zum Zauber zu verwendenden Gegenstände schließt sich hier an. So weiht man in Pap. Brit. Mus. 121, 740 ff. ein mit Myrte bekränztes Täfelchen aus Blei, indem man Libanos verbrennt und das Täfelchen im Rauch herumführt (*περιένεγκον περὶ τὴν ἀτμίδα,*

---

[1] Strauss, Die Bulgaren 335.

[2] Erman, Äg. Religion 48.

[3] *sollemnissimas preces de casto praefatus ore quam purissime purificatam deae nuncupavit dedicavitque.*

[4] Geopon. VI 11,6 *εὐοσμία ἢ διὰ λιβάνου ἢ δι' ἑτέρου θυμιάματος.*

[5] Ebenso Geopon. VI 12,1 *ἅλμῃ ἀκράτῳ ὑποσπογγίζεσθαι καὶ θυμιατίζεσθαι λιβάνῳ.*

[6] Vgl. Aristoph. av. 711 mit Schol., Acharn. 279. Gregor. Theol. Epist. 11 (t. XXXVII C 41 B M.) ... *τὰς μὲν ἱερὰς καὶ ποτίμους βίβλους ἀπέρριψας ... ἢ ὑπὲρ καπνοῦ τέθεικας, ὡς τὰ πηδάλια χειμῶνος ὥρᾳ καὶ τὰς σκαπάνας* (vgl. Rzach S. 136).

zugleich Spruch) — das Täfelchen legt man später unter das *προκεφάλαιον*, ehe man einschläft. Ebd. V. 926 wird vorgeschrieben: man schreibe auf ein Blättchen aus Blei (vom Joch der Maultiere genommen) mit ehernem Griffel Zauberworte und Zauberzeichen, lege es dann unter die Sohle des linken Fußes *λιβανωτίσας ἐπιμελῶς*. Ähnlich lauten die Vorschriften Nr. 122,58 (vgl. 124,27) *τελέσας φόρει καθαρίως*; Nr. 121, 795 ff. räuchert man einen mit Zauberzeichen versehenen Lorbeerzweig [1]. Um einen mit einem Asklepiosbilde verzierten Eisenring zu weihen, wirft man ihn in Lilienöl, nimmt ihn heraus und spricht dabei einen Spruch siebenmal gegen Norden gewendet, verbrennt später drei Weihrauchkörner auf einem Thymiaterion und führt den Ring im Rauche herum, indem man einen neuen Spruch siebenmal dabei spricht, Brit. Mus. 121, 628 ff. Damit vergleiche man die Weihe des »Hermesrings« Brit. Mus. 41, 203 ff., wo man Kyphi und Myrrha verbrennt, und außerdem reine Brote und Früchte der Jahreszeit auf dem Tische daneben liegen (einfaches Oblationsopfer); die Weihe eines Rings und Steins Pap. Leyden J 384 Diet. VI 35 ff. (7 Vögel, Weihrauch, Spende), und die Weihe dreier Figürchen aus Weizenmehl mit Tiergesichtern, die man rundum räuchert und darauf ißt, ebd. J 385 I 33 (um sich selbst den Stundengöttern zu weihen) [2]. Genauere Angaben über das zu verwendende »dunkle Räucherwerk«, *ἀρώματα φαιά*, um ein Täfelchen aus Blei zu weihen, finden sich im Brit. Mus. 121, 433: Myrrha, Bdellion, Styrax, Aloe (vgl. V. 462 ff.). Diese Art des Heiligens wurde auch als eine »Kräftigung«, die dem Gegenstande zuteil wurde, aufgefaßt: in Pap. Par. 1832 ff. wird als *ἐπίθυμα* Manna, Styrax, Opion, Myrrha,

---

[1] Vgl. codd. astrol. VI 84 (*Σολομωνιακὴ πρώτη ἑρμηνεία εἰς ἐντολὴν μεγάλων ἀνθρώπων*) *γράφον εἰς χάρτην ἐλαφικὸν ἢ εἰς φύλλον κυτρέας μετὰ κόκκου καὶ ζαφορᾶς καὶ ῥόδου στάγματος· καὶ ὅταν τὸ γράψεις, κάπνισον αὐτὸ ξύλῳ καὶ δῆσον αὐτὸ εἰς τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖραν· οὕτως εἰσιν* (Pentagramm u. dgl.).

[2] Andere Weihen s. Pap. Brit. Mus. 121, 864 ff. (Bild des Mondes mit zugehörigem Tempel) und Pap. Leyden J 384 I 15 ff. Man mag auch den Gegenstand salben, um ihn zu weihen. Wie die *τελετή* des Magnetsteins, den man sich unter die Zunge legt, Pap. Par. 1744 vollzogen wurde, wird nicht genauer angegeben (wohl durchs Räuchern). Sehr interessant ist die Räucherung eines Fischbildes, das dem Fischer reichen Fang verschaffen soll, codd. astrol. Graec. III 46: *Σελήνης οὔσης ἐν Καρκίνῳ ὥρᾳ τῆς Σελήνης, ποίησον ἰχθὺν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ ἁλιέως, καὶ γράψον τοὺς χαρακτῆρας Σελήνης καὶ τὰ ὀνόματα ἀγγέλλων Ὑδροχόου καὶ Ἰχθύων καὶ κάπνισον ἀκάνθας ἰχθύων* (diese vertreten das Dorngestrüpp, die *infelicia ligna*) *καὶ ἐἰσβαστάζει ὁ ἁλιεὺς ὅταν ἁλιεύῃ.*

Libanos, Krokos und Bdella (also 7 an der Zahl) empfohlen, »um den Eros (wohl den Stein) und die ganze Zauberhandlung zu beleben« (ἐμψυχοῦν). Das Sakralisieren besteht also eher in dem Hinzukommen neuer Kraft, einer *δυνάμωσις*, durch die dem Räucherwerk innewohnende *δύναμις* vollzogen (vgl. die eben erwähnte Räucherung des Fischbildes), als in einer Katharsis von anhaftender Schwäche. Aber diese Weihe kann natürlich von den anderen Weihen nicht getrennt werden, und hier liegt offenbar die kathartische Absicht zu Grunde.

Auch im Liebeszauber räuchert man. Bei Lukian d. mer. 4 nimmt die *φαρμακίς* etwas von dem Besitze des ungetreuen Geliebten — Kleider, Sandalen, Haar u. dgl. —, hängt es an einen Nagel auf, räuchert es von unten mit Schwefel, indem sie noch dazu Salz aufs Feuer streut, nennt außerdem die Namen des Jünglings und des Mädchens. Auch hier bezweckt das Räuchern ein Sakralisieren, der fragliche Gegenstand — und zugleich der Besitzer — wird dadurch dem Milieu des Zaubers angepaßt und dem Zauber zugänglich, gerät mit anderen Worten in die Macht der Zauberin und ihrer *ἐπῳδή*.

Eine interessante Parallele kann zwischen katholischem und antikem Weiheritus gezogen werden, d. h. derselbe Ritus hat sich erhalten und nach den verschiedenen Anlässen erneuert. Vom römischen Pontifikale wird bei der Glockenweihe *thymiama, thus* und *myrrha* erfordert. So verwendete man in alter Zeit zur Weihe eines Hekatebildes Bündel von wilder Waldraute, Eidechsen und wiederum dreierlei Räucherwerk: Myrrha, Styrax und Libanos [1]. Weiter verordnet das römische Pontifikale, daß der Bischof am Abend vor der Altarweihe die Reliquien, die der Altar verbergen soll, bereite und mit drei Weihrauchkörnchen zusammen in ein reines Gefäß lege [2]. Damit muß man das Opfer, das die alte Frau am 21. Februar der Dea Tacita (Muta) darbringt, zusammenhalten: *digitis tria tura tribus sub limine ponit, / qua brevis occultum mus sibi fecit iter* [3], Ov.

[1] Eust. pr. ev. V 12:

ἀλλὰ τέλει ξόανον κεκαθαρμένον ὥς σε διδάξω·
πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δετὰς ποίει ἠδ' ἐπικόσμει
ζώοισιν λεπτοῖσι κατοικιδίοις καλαβώταις·
σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα τρίψας
σὺν κείνοις ζώοισιν καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μήνην
αὔξουσαν τέλει, αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ' εὐχήν.

[2] S. Wetzel und Welters Kirchenlexikon, Art. Altar S. 592. Vgl. auch die fünf gesegneten Weihrauchkörner, die in die Osterkerze in Kreuzesform gesteckt werden (»in Erinnerung an die Spezereien, die dem Leibe des Herrn im Grabe beigefügt wurden«).

[3] S. Verf., Hermes und die Toten 18.

f. II 573. Dann ziehe man endlich in Betracht auch die oben angeführte Weihe eines Zauberrings, wo man wiederum mit drei Körnern räuchert (Brit. Mus. 121, 628 ff.), und der Kreis ist geschlossen. Beigelegt, hingelegt oder angezündet — als Opfer oder als Lustramen — das Räucherwerk erfüllt doch seinen Zweck. Die Gebeine der Heiligen werden, wie man sieht, ganz wie in früherer Zeit die Überbleibsel der verbrannten Toten, welche die Urne mit Weihrauch zusammen einschloß, behandelt.

Es kommt auch vor, daß die Weihe eines Gegenstandes vollständig den Charakter einer Opferhandlung annimmt. Über den Stein Oreites oder Siderites gibt Orph. Lith. 360 ff. sehr umständliche Vorschriften: man soll 7 Tage fasten, sich des Beischlafes enthalten, kein Bad nehmen (!), den Stein in reinem Quellwasser waschen, in Windeln hüllen, in einem reinen Raum des Hauses Licht anstecken, räuchern, beten — nach dem Gebrauch wieder den Stein waschen (und damit die alte Kraft wieder herstellen). In Pap. Leyden J 384 I 30 ff. wird das umständliche Opfer bei der Eros-Weihe auf drei Tage ausgedehnt; ebd. VII 2 ff. wird ein Ring ebenfalls durch eine vollständige Opferhandlung geweiht (eine fleckenlose Gans, 3 Hähne, 3 Tauben mit allerlei Räucherwerk auf dem Altar ganz verbrannt, dabei wird in eine Grube eine Spende gegossen), indem man beim nachfolgenden λόγος den Ring über den Rauch hält.

Menschen und Tiere räucherte man, um sie von jedem Sündenstoffe (μίασμα), jeder Ansteckung zu befreien und zu reinigen. Bei Clem. Al. str. VII c. 4, 26, 2 St. und Diphilos ebd. (FCA II 577 K.) werden Fackeln, Meerzwiebel und Schwefel [1] (außerdem bei Diphil. Erdpech) zusammen genannt. Bei den römischen Säkularfesten, die hauptsächlich griechischen Ritus befolgten, teilten die XVviri als suffimenta unter allen Freien Fackeln, Schwefel und Pech aus [2]. Menander (bei Clem. a. O.) läßt auf das Abreiben das Herumräuchern mit Schwefel, dann das Besprengen folgen [3]. So scheint ja auch sehr oft zuerst das Wasser, dann das Feuer zur Verwendung zu kommen (s. o.) — das Feuer reinigt ja auch viel gründlicher. Nach dem Leichenbegängnis reinigten sich die Römer *aqua et igni* (s. Fest. p. 77): *ignem supergradiebantur aqua aspersi* [4].

[1] θεῖον von θέειον (eig. θεϝειον) von Wz δεϝ, θυ »rauchen«, als ein Räucherwerk par excellence (vgl. L. Meyer, Et. W. III 428).

[2] Zosim. II 5, Diels, Sibyll. Blätter 132, Marquardt-Wiss., Röm. Staatsverw. 392.

[3] Auch Plat. Krat. 405 a erwähnt αἱ περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρὰ τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιῤῥάνσεις.

[4] Über einen ganz eigentümlichen Gebrauch des Räucherns bei den jetzigen Griechen berichtet Lawson, Modern Greek Folklore 389: wenn der Todeskampf schwer ist, sucht man die Ursache darin, daß eine vom Kranken

Bei Prop. V 8,83 ff. räuchert die gekränkte Geliebte die Stelle des verhafsten Ereignisses, wodurch die Rivalinnen den Ort verunreinigt haben (s. o.), wäscht die Schwelle ab, läfst den Sünder neue Kleider anlegen und räuchert ihn mit Schwefel dreimal um den Kopf herum (*terque meum tetigit sulfuris igne caput*). Mit Schwefel reinigt bei Tib. I 5,9 ff. der beängstigte Liebhaber die schwer kranke Geliebte (vorher geht Zauberlied) [1]. Im Zauberritus kehrt diese Räucherung wieder. Mit Schwefel und Fackeln (aus Fichtenholz) reinigt Medea ihre Glieder, nachdem sie sich zuerst mit Wasser besprengt hat, ehe sie zum Mond und zu Pluton betet und den todbringenden Kranz der Glauke schickt [2]. Bei der Verjüngung Aisons heifst es von derselben Medea:

terque senem flamma, ter aqua, ter sulphure lustrat [3]

Ebenso im Liebeszauber, Nemes. IV 63 ff.:

ter vittis, ter fronde sacra, ter ture vaporo,
incendens vivo crepitantes sulphure lauros,
lustravit cineresque aversa effudit in amnem [4].

Und V. 68 heifst es wiederum von der alten Mutter des paganus Amyntas:

haec eadem nobis quoque versicoloria fila
et mille ignotas Mycale circumtulit herbas.

Der Defixionszauber in Ciris 369 f. wird auf ähnliche Weise eingeleitet:

at nutrix patula componens sulphura testa
narcissum casiamque herbas incendit olentes
terque novena ligans triplici diversa colore

fila u. s. w. Man sieht zugleich, dafs die überlieferte Zeilenfolge bei Nemesian V. 64 beizubehalten ist: das ἐπίθυμα besteht aus Weihrauch, Schwefel und Lorbeer, drei Sorten, alle lustral; bei dem Verfasser des Cirisgedichts

---

beleidigte Person diesem nicht vergeben hat. Man holt den Betreffenden folglich ans Totenbett; wenn die fragliche Person aber bereits gestorben ist, bringt man einen Teil der Leichenkleider oder Asche herbei und räuchert damit den Kranken, damit er ruhig sterbe!

[1] Serv. ecl. V 75 *lustratio a circumlatione dicta est vel taedae vel [victimae in quibusdam] vel sulphuris*, vgl. Serv. Aen. VI 741 aut taeda et sulphure .. aut aqua .. aut aere.

[2] Dracont. Medea 391 ff. (PLM V 206).

[3] Vgl. Lucr. IV 1173 ff.: nempe eadem facit, et scimus facere, omnia turpi, / et *miseram taetris se suffit odoribus ipsa* / quam famulae longe fugitant furtimque cachinnant.

[4] Die Umstellung von Haupt (und Bährens), der V. 64 nach 65 folgen läfst, verdunkelt eher den Gedanken. — Zum Wegwerfen der Asche (*aversa*) vgl. die schon oben angeführte Stelle bei Eust. zu Od. XXII; Theokr. XX 95, Verg. ecl. VIII 101 ff.

ebenfalls drei Sorten, Kassia, Schwefel und Narzissen [1] (vgl. die drei Weihrauchkörnchen oben) — *numero deus impare gaudet!*

Manchmal wird man über den ursprünglichen Charakter des Räucherns zweifeln können. So z. B. über die Weihrauchopfer, welche vor öffentlichen Versammlungen, sowohl in Griechenland wie in Rom, regelmäßig dargebracht werden [2]. Der Scholiast zu Aischines a. O. sagt, daß der περιστίαρχος zur Entsühnung der Volksversammlung ein Schwein schlachtet — dadurch würden die bösen Dämonen vertrieben, nach der Erklärung des Scholiasten z. St.; darauf räuchert der Herold die Versammlung und fragt, wer zu reden wünsche — dadurch würden die gut gesinnten Götter herbeigerufen, damit ihre Anwesenheit den Athenern gute Beratung bewirke, sagt der Schol. Und doch scheinen, dem Scholiasten zum Trotz, schon seine eigenen Worte die Räucherung als einfache Reinigung der Betreffenden vorauszusetzen: (nach dem Schweineopfer) εἶτα εἰσήρχετο ὁ κήρυξ ὃς θυμιατεύσας πρότερον καὶ αὐτὸς τὴν ἐκκλησίαν ὕστερον ἐβόα πρώτῃ φωνῇ τίς ἀγορεύειν βούλεται — die Versammlung wird geräuchert, d. h. gereinigt. Diese Thymiateria bezwecken folglich dasselbe wie die Perirhanterien vor dem Versammlungsplatze (Tempeln, Totenhäusern) — Wasser und Rauch sind zwei verschiedene Mittel, um dasselbe zu erreichen — »der nasse und der trockene Weg«, wie man mit einem der älteren Chemie entlehnten Ausdrucke sagen könnte. Dies Inzensieren ist von demjenigen, das heutigen Tages in der katholischen Kirche stattfindet, gar nicht verschieden — die Symboliker mögen dies letztere deuten, wie sie wollen: man räuchert Altar [3], Hostie, Kelch, das heilige Öl, Kruzifix und Evangelium (Reliquien Christi), Reliquien und Heiligenbilder — endlich sowohl Bischof, Zelebranten und Klerus (mit gesegnetem Weihrauch) wie das ganze Volk (mit ungesegnetem Weihrauch). Stets schließt sich die Besprengung

---

[1] Wünsch, Rh. Mus. LVII 469 (gegen Leo, der Herm. XXXVII 42 ff. behauptete, daß Ciris ohne Verständnis Verg. ecl. VIII 64 ff. nachahme). Derselbe Verf. verteidigt V. 370 das besser überlieferte *incendit* und V. 375 das handschriftliche *Idaeis* (»kretisch«); allein ein *thallus Amyclaceus* kann die Hyacinthe wohl nicht genannt werden (wahrscheinlich Olivenblätter; Bouché-Leclercq, Art. *Lustratio* bei Daremberg-Saglio, Dict. 1413 verweist auf Herakles bei Deiphobos zu Amyklai, Apollod. II 6,2. Diod. IV 31).

[2] v. Fritze a. O. 39, der Schol. Aischin. p. 724, 11 (Reiske) und Arist. vesp. 860 ff., ran. 871 ff. anführt.

[3] Thalhofer a. O. I 688, der das Dekret des Papstes Soter (2. Jahrh.) Dist. 23 c. 25 anführt: *incensum circa altaria deferre.* »Durchs ganze Mittelalter hat man der Altarinzensation lustrative Bedeutung beigelegt«, sagt Thalhofer.

mit Weihwasser (in Kreuzesform) an[1] oder geht der Inzensation voraus — gerade wie man in der athenischen Ekklesie zuerst sich an den Perirhanterien reinigte, ehe man in der Versammlung vom Herold inzensiert wurde. Etwas anders verhält es sich dagegen mit dem Rauchopfer vor der Gerichtssitzung (Arist. vesp. 862) und dem Wettkampfe (Arist. ran. 871 ff.). An der letzteren Stelle verlangt Dionysos Weihrauch und Feuer, damit er opfere und bete, daß er als sachkundiger Schiedsrichter im Wettstreite zwischen Aischylos und Euripides auftrete — alle opfern und beten dazu, und der Agon fängt an.

Wenn wir uns das vorhergehende überlegen, werden wir uns nicht darüber wundern, die Räucherung als Weiheritus in verschiedenen Kulten wiederzufinden. Auf der Ninniontafel im athenischen Zentralmuseum[2], sehen wir zwei tanzende Kernophoren, die sich den beiden sitzenden Göttinnen nahen. v. Fritze, der das Gefäß auf dem Kopfe der Tänzerinnen (mit drei aufrechtstehenden Zweigen) als ein Räuchergefäß deutet[3], wird recht darin haben, daß hier ein kultischer Tanz dargestellt wird. Dieser scheint Räuchern und Tanz auf eine ganz praktische Weise zu vereinigen: durch die starke Bewegung wird das Räuchern verstärkt, und das Herumwirbeln bleibt ungehindert; vorher geht der Daduchos (in der unteren Reihe Dionysos, in der oberen Kore)[4]. Daß es vor allem auf das Umräuchern des Kopfes ankam, hören wir auch sonst (S. 248, vgl. u.). Aber interessant ist es damit Pap. Parthey I 282 zu vergleichen, wo in der apollinischen Anrufung eine neue Lampe auf den Kopf eines Wolfes gestellt wird. Ebenfalls haben Räucherungen bei der Korybantenweihe eine Rolle gespielt[5]. Wahrscheinlich wird auch bei einer anderen eleusinischen Zeremonie (mit dem *Διὸς κώδιον*?) der am Boden kniende, nackte Jüngling (l. Hand nach unten gestreckt) von einer Frau umräuchert, s. Abb. bei de Witte, Antiquités de l'Hôtel Lambert Taf. 22[6], wo links eine Frau steht,

[1] Thalhofer a. O. 701 (er zitiert anläßlich der Sakramentalien Innoc. 3. II 17), Durand IV c. 10, 5.

[2] Svoronos, Revue intern. d'archéol. numism. 1901, Taf. 1, S. 234 ff.

[3] *Ἐφ. ἀρχ.* 1897, 169 (vgl. Philios ebd. 1885, 172 ff.). Er zitiert Pollux IV 14: *τὸ γὰρ κερνοφόρον ὄρχημα οἶδ' ὅτι λίκνα ἢ ἐσχαρίδας (= θυμιατήρια) φέροντες.* Über diese *κέρνα* vgl. Dragumis, Ath. Mitt. XXVI 38 ff. (gegen Rubensohn), Gruppe, Jahresber. a. O. 262.

[4] Das Räucherwerk wird natürlich nicht durch die Fackel angezündet, sondern der Kernos enthält schon die glühenden Kohlen.

[5] Dion. Hal. Dem. 30.

[6] Auch bei Bouché-Leclercq Art. Lustratio in Daremberg-Saglios Dict. Fig. 4686.

die ein einfaches Thymiaterion (wie mir scheint) hoch emporhält; weiter links halten zwei Frauen drei Fackeln[1] in den Händen (auch sonst folgen sich Fackeln und Räucherwerk, s. o. S. 238). Auch bei weitverbreiteten Volksbräuchen spielen solche Räucherungen eine große Rolle. Vor allem sind die römischen Palilien am 21. April bekannt, Ov. f. IV 731 ff. Zuerst erwähnt der Dichter die *suffimina urbana* (Pferdeblut, Asche von verbrannten Kälberembryos und Bohnenstroh), dann die Reinigung auf dem Lande: Wassersprengen, Ausfegen, Aufhängen von Kränzen — dann geht es weiter:

caerulei fiant vivo de sulphure fumi
tactaque fumanti sulphure balet ovis.
Ure mares oleas taedamque herbasque Sabinas,
et crepet in mediis laurus adusta focis[2]

(vgl. o. S. 240).

Oben wurden schon die Säkularspiele angeführt, wo man sich vor der offiziellen Feier privat durch Fackeln, Schwefel und Erdpech reinigte (vgl. das Feuer — und der Rauch, denn Festus nennt es ausdrücklich *suffitio*[3] — zur Reinigung der am Leichenbegängnis Beteiligten). Bei römischen Triumphzügen zündete man Lorbeer an, welchen Brauch Masurius (anders Plin. XV 135[3]) als *suffimentum caedis hostium et purgatio*[4] deutete (so auch Neuere, wie z. B. Bouché-Leclercq). Besser denkt man an die bösen Dämonen (die Nemesis), die überall großem Erfolge drohen.

---

[1] Die Dreizahl hat natürlich hier, wie sonst, rituelle Bedeutung, vgl. Kroll, Ant. Abergl. 38 f. Bei dem chthonischen Schweineopfer auf der athen. Lekythos, Heydemann, Gr. Vasenb. Taf. 2,3 stecken 3 brennende Fackeln in der Erde.

[2] Wenn Ov. im flg. sagt, daß man auch Hirsekuchen und Körbchen mit Hirse der Göttin opfert, dann bezeichnet er als Opfer, was unter anderen Umständen als *suffimentum* galt, vgl. Paul. p. 349 *suffimenta dicebant, quae faciebant ex faba milioque molito mulso sparso.*

[3] Es mag wohl sein, daß durch die *aspersio* sich Dampf entwickelte; Fest. epit. 3 *funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua aspersi,* vgl. die südslawische Sitte bei Samter, Geburt u. s. w. 84,8.

[4] Damit stimmt Fest. s. v. *laureati: ut quasi purgati a caede humana intrarent urbem.* Serv. Aen. I 329 *haec arbor suffimentis purgationibusque adhibeatur;* Plin. a. O. *purificationibus,* vgl. Ov., s. o. Mit großer Übertreibung sagt Plin., daß Lorbeer und Ölbaum zu heilig wären, um, angezündet, die Gottheiten zu versöhnen. Hier entfernt er sich gewiß von der gewöhnlichen Anschauung; denn gerade zur »Sühne« wurden sie ja verwendet.

Auch die Myrte wurde zum Räuchern verwendet. Plin. XV 120 erzählt, daß nach dem Raube der sabinischen Jungfrauen und dem darüber ausgebrochenen Streite die beiden feindlichen Parteien die Waffen niederlegten und beim Heiligtum der Venus Cloacina gereinigt wurden: *myrtea verbena .... purgatos in eo loco quoi nunc signa Veneris Cluacinae habet. cluere enim antiqui purgare dicebant. et in ea quoque arbore suffimenti genus habetur, ideo tum electa, quoniam conjunctioni et huic arbori Venus praeest* u. s. w.

Körperteile räucherte man auch; im Pap. Parthey II 19 lautet die Vorschrift, um an die Zauberformel zu erinnern: man soll die Lippen mit einem Zaubermittel bestreichen, nachdem man den Mund zuvor mit einem Weihrauchkorn geräuchert hat: *προλιβανωτίσας τὸ στόμα κόνδρῳ λιβάνου* [1].

Sehr oft wird vorgeschrieben, daß man gegen Dämonen räuchern, die Besessenen durchs Räuchern heilen solle[2]. In den Kyraniden (aus der Zeit Marc Aurels) I 3,10 (de Mély 13,25) heißt es vom Kraut der Glykyside: *ἐπιθυμιωμένη δὲ ἡ ῥίζα ἢ ποτιζομένη δαίμονας ἀπελαύνει*[3]. In codd. astrol. VIII 3, 154 heißt es von der Pflanze *ἀγλαόφαντον* (*Σελήνης βοτάνη*), daß die dämonische Gewalt sofort entweicht, wenn man mit der Wurzel räuchert (den Saft, zusammen mit Rosenöl, reibt man ebenfalls ein gegen drei- und viertägiges Fieber) — ja, wenn man auf dem Meere damit räuchere, höre der Sturm auf[4]. Die Wurzel der Aristolochia (Osterlugei) hat brennend dieselbe Wirkung (*καπνιζομένη καὶ βασταζομένη πᾶν δαιμόνιον καὶ πᾶσαν ἀχλὺν ἀπελαύνει*, codd. astrol. VIII 3, 162,10), ebenso die Päonie (ebd. S. 170)[5]. Gegen Behexung wird in dem späteren Texte bei Pradel,

[1] Dieselbe Wirkung mag der Weihrauch haben, wenn man die Körner selbst hinlegt. Die Armenier legen ein Brot auf das Herz des Toten, stecken ihm zuweilen ein geweichtes Brot in den Mund und Weihrauch in die Nasenlöcher, Abeghian, Der armen. Volksgl. 21 (vgl. Oldenberg a. O. 465).

[2] Vgl. die oben S. 242 angeführten Stellen aus Veget. mulom. III 12 u. a.

[3] Ähnlich im Leydener Zauberpapyrus bei Dieterich, Abraxas 188,5 f.: *ἐν δαιμονιζομένῳ εἶπῃς τὸ ὄνομα προσάγων τῇ ῥινὶ αὐτοῦ θεῖον καὶ ἄσφαλτον· εὐθέως λαλήσει καὶ ἀπελεύσεται.* Der Geruch stellt das Bewußtsein wieder her, Eust. phil. IX 13,2, wo die Herrscherin den ohnmächtigen Sklaven wieder ins Bewußtsein zurückruft: *τὴν ψυχὴν ἀνεκτᾶτό μου τὰς ῥῖνας μυρίζουσα* (vgl. Theod. prodr. VIII 365).

[4] Es heißt auch: *ἐὰν δέ τινι τῶν προγεγραμμένων ἐκ τῆς αὐξανομένης βοτάνης περιάψῃς ἢ ὑποθυμιάσῃς, τὸν χειμῶνα παύσεις.*

[5] Wenn man die Wurzel der Pflanze Chrysankaton mit Weihrauch (Libanos) trägt, flieht das Dämonische, ebd. VIII 2, 162, vgl. das Pentadaktylon S. 165,4 (gegen Magie und schlechte Menschen). Über moderne griechische Gebräuche vgl. B. Schmidt, Neue Jahrb. f. klass. Alt. 1913, 596.

Gr. Gebete 15[1] empfohlen, mit Erdpech, λιθοδαιμόνιν(?), Gagat, Veronika, Castoreum und Schwefel zu räuchern. Derselbe zitiert S. 111 Vassiliev, Anecd. Graeco-byz. (Moskau) I 342 λα', wo das Räuchern mit Veronika den bösen Blick bannt.

Übrigens genügt, um diese Bemerkungen hier einzuschieben, zuweilen statt des Räucherns nur der Hauch. »Bei der Beschwörung« heißt es in Pap. Par. 3080 ff. Wess., »blase vom Haupte anfangend, dann von den Füßen beginnend, den Hauch bis ins Gesicht, und der Dämon wird ausgetrieben«. Den Ritus kennen wir aus den christlichen Taufzeremonien[2]. Der Hauch kann aber umgekehrt eine Person sozusagen mit neuem Inhalt füllen oder direkt verändern: mit Jugendglanz überhaucht den Äneas seine göttliche Mutter (*afflarat*), Verg. Aen. I 591[3]. Der Mensch war ja selbst nur »ein Hauch und ein Schatten«, πνεῦμα καὶ σκιὰ μόνον, εἴδωλον ἄλλως, Soph. fr. 12 (vgl. Aias 125). Die Brettanier glaubten nach Plut. de def. orac. 419 f., daß, wenn einer der Mächtigeren (κρείττονες) stürbe, Wind und Hagel entstünden, ja, Pest die Luft verunreinigte[4]. In dieser Gestalt kamen die Totenseelen wieder zum Vorschein.

Räucherungen waren überhaupt nützlich gegen Krankheiten, die man ja in alter Zeit direktem, dämonischen Eingriff oder Angriff zuschrieb. Man findet die medizinische Räucherung in voller Blüte schon bei den Babyloniern[5]. In Indien scheuchte man die Geister der Krankheit und die Fluchgeister fort durch den Geruch des Bdellion[6]. Sehr prägnant haben die alten Inder dieser Anschauung rituellen Ausdruck gegeben: der Opferrauch heile, meinten sie, kranke Kühe und Pferde, und der Opferer selbst

---

[1] RGVV III 267: ὑπαίρου καὶ πνῖξαι αὐτοὺς καὶ λύονται αὐτὰ φαρμακεῖα.

[2] Dölger, Der Exorzismus 127.

[3] Durch das Aushauchen kann ein Kranker sich auch von der Krankheit befreien, Wuttke[3] § 491: man haucht dreimal in ein gebohrtes Loch eines Baumes, um des Fiebers ledig zu werden (vgl. § 493). Im Hauche sitzt folglich die Krankheit.

[4] πνεύματα καὶ ζάλαι, πολλάκις δὲ λοιμικοῖς πάθεσι τον ἀέρα φαρμάττουσιν. Über die belebende Kraft des Windes vgl. Gruppe, Gr. Myth. 442,3 f. und s. o. S. 212 u. S. 214.

[5] Vgl. R. Campbell Thompson, Amer. Journ. Sem. Lang. XXIV (1908) 340, Nr. 10: *fumigate his head with thorn fire;* S. 347, Nr. 25: *when a man is afflicted with brow-ache, fumigate him in fire with the kur-kur-plant . . . cypress, thyme . . .* S. 350.

[6] Oldenberg, Rel. des Veda 494.

wurde, wenn vom aufsteigenden Rauch getroffen, der Segenskraft des Rauches teilhaftig[1]. Bei Griechen und Römern scheint man den Opferrauch nicht direkt auf diese Weise ausgenutzt zu haben. Aber geräuchert hat man, um Kranken zu helfen, sehr oft[2], besonders bei Krankheiten, die vor anderen als ganz speziell dämonenhaft angesehen wurden. Hier ist der Geruch oder das Anriechen ganz außerordentlich nützlich. Die bösen Geister gehen nach Joseph. ant. Jud. VIII 2,5 (vgl. bell. Jud. VII 6,3) durch die Nase hinein und können dann Wahnsinn verursachen: durch das Beriechen einer Wurzel wird man sie wieder los. Nach Ps.-Plut. de fluv. 16,2 (vgl. Ps. Aristot. de mirab. 166) findet man im Nil einen Wunderstein, der einer Bohne ähnlich sieht. Er hilft gegen Besessenheit, man legt ihn nur an die Nase, und der böse Geist muß heraus. Herodian I 12 erzählt, daß die Ärzte bei einer Pest unter Commodus ausgedehnten Gebrauch von Räucherwerk anempfohlen, ja schon das Einatmen des Geruchs der Lorbeerbäume genügte, um das Eindringen der pestschwangeren Luft zu verhindern. Gegen Lethargie empfiehlt Dioskor. de fac. par. 4 eine ganze Reihe von Stoffen, Bibergeil, Gagatstein, Erdpech, Schwefel, Nägel von Maultieren oder Elephanten, Schabsel von Elfenbein, Hirschhorn, Schmutz von einem Ziegenbock, Krokodilfett, Habrotonon, Silphion u. a.; c. 4 gegen Kopfweh Anison, c. 20 gegen Epilepsie Chalvane. Auch Plin. VIII 115, XXVIII 226 weiß, daß man gegen Epilepsie mit Ziegen- oder Hirschhorn räuchert, XXIX 31 gegen Wahnsinn mit in Honig getauchter Wolle (nach Ser. Samm. 93 mit ungewaschener Wolle[3]). Bei Paul. Aegin. 625 B vertreibt das Einatmen des Rauchs von Bibergeil Gehirn- und Lungenkrankheiten. Rauch des Erdpechs regt nach Plin. XXXV 182 die in Epilepsie Verfallenen auf. Gegen Gelbsucht räuchert man mit in Honig getauchter Wolle und Schwefel, Ser. Samm. 1028[4]. Rauch von Veronika heilt *συνάχια* (*συνάγχην*?), Katarrhe und — Anschläge der Magier, codd. astrol. VIII 2,161. Gegen Wunden des Viehs räuchert man mit Schwefel, Meerzwiebel und Erdpech, Calpurn. ecl. V 78 ff. (dagegen bestreicht man aufgeriebene Stellen mit flüssigem Pech)[5].

---

[1] Oldenberg ebd. 332.

[2] Nach Apul. apol. 32 hat man Weihrauch gekauft sowohl *funeri* wie *medicamento* und *sacrificio*.

[3] *inlotis etiam lanis suffire memento*
cerritum; saepe horrendi medicantur odores
atque ideo sanos etiam curarier est par.

[4] Polei, in Wolle gebunden, hält Dreitagsfieber durch die *medici odores* weg, Ser. Samm. 919.

[5] Gegenstände, die mit den Toten in Berührung gekommen sind, haben bekanntlich auch heilende Kraft. In Norwegen hat man mit Leichenkleidern

Einen ganz hervorragenden Platz nehmen die Räucherungen bei der Heilung weiblicher Krankheiten ein[1]: bei Mutterbeschwerden räuchert man mit Kamm-Muschel, Plin. XXXII 134, oder mit Bibergeil, Essig und Pech zusammen, § 132; mit Heuschrecken gegen Strangurie, XXX 123 (vgl. das Sympathiemittel XXVIII 212); mit alter Schlangenhaut, um die Menstruation zu befördern ebd. § 128 (zugleich Sympathiezauber[2]; desgleichen mit dem Fett der Hyäne, XXVIII 100; mit Blättern der Rottanne und des Lerchenbaums gegen Krankheiten der Gebärmutter, XXIV 28, oder auch mit Ziegenhorn XXVIII 255; mit Widderwolle, um das Vorfallen der Gebärmutter zu verhindern, XXIX 32[3]; mit Knoblauch, um die Nachgeburt zu erleichtern, XX 51. Wenn die Kreißenden mit dem Fette aus den Lenden der Hyäne geräuchert werden, gebären sie auf der Stelle, XXVIII 102 (vgl. 105). Bei Verschiebungen der Gebärmutter räuchert man mit Fenchel und Wermut nach Ps.-Hipp. II 536, 812 K., auch mit der Wurzel des Fenchels, ebd. 799. Man räuchert mit dem Gagatstein (Pech) und entdeckt dadurch Krankheiten der Gebärmutter — und die Jungfernschaft, Plin. XXXV 142[4]. Sabinisches Gras zündete man an, um tote Leibesfrucht abzuführen (man mochte es auch umlegen) XXIV 102[5]. Der Geruch von Dill befördert die Geburt, XX 292. Vor allem sind die Bemerkungen in der hippokratischen Schrift *π. φύσ. γυναικ.* hier interessant[6]: man räuchert, wenn die Gebärmutter zur Leber hinaufsteigt, VII 314 c. 4 Littré[7]. Ebd.

---

oder Stückchen davon über Kranke geräuchert, s. E. Sundt, Folkevennen 1859, 450.

1 Man erinnere sich zugleich an die wichtige Rolle der Frauen beim häuslichen Rauchopfer, beim Totenmahl u. dgl.

2 Vgl. Dioskor. de fac. par. c. 47 *γῆρας ὄφεως σὺν ἐλαίῳ ἐψηθέν* gegen Ohrenleiden, auch als magische Opfergabe Pap. Leyden J 384, V 19.

3 Vgl. XXXV 182, ebd. »mit Wein und Castoreum versetzt, löst es die Zusammenschnürungen der Gebärmutter, wenn man daran riecht«. Der stark riechende Acinos befördert den Monatsfluß und das Harnen, ebd. XXI 174.

4 Vgl. codd. astrol. VIII 3,39, F 361 v.: um zu erkennen, ob eine Frau fruchtbar oder unfruchtbar sei, soll man sie mit Harz oder Weihrauch (Liban.) räuchern.

5 Ebd. heißt es von der herba Sabina, daß man sie zur Räucherung verwende, anstatt des Weihrauchs, *in medicamentis vero duplicato pondere eosdem effectus habere quos cinnamum traditur.* Aufgelegt heilt sie auch Geschwüre.

6 Auf diese Stellen machte mich Herr Dr. med. A. Faye freundlichst aufmerksam.

7 S. 320 c. 6, 322 c. 7 räuchert man mit Urin.

S. 332 c. 14 heißt es: wenn die Gebärmutter rückwärts liegt, soll man die Kranke baden und die Geschlechtsteile mit übelriechenden, unter der Nase mit wohlriechenden Mitteln räuchern. Dagegen S. 338 c. 18: wenn die Menstruation ausbleibt und dann wieder eintreten wird, und sich Schmerzen (*molimina*) zeigen, soll man warme Umschläge anwenden und unten mit wohlriechenden, unter der Nase dagegen mit übelriechenden Stoffen räuchern (außerdem Bibergeil und stinkende Conizza zu trinken geben). S. 342, c. 26 wird ähnliches und ausführlicheres vorgeschrieben: bei hysterischer Erstickungsangst soll man unter der Nase der Kranken mit übelriechenden Mitteln räuchern (Erdpech, Schwefel, Horn, Lampendochtdampf, Seehundöl und Bibergeil) — ὑπὸ δὲ τὰ αἰδοῖα τὰ εὐώδεα! Der Wohlgeruch lockt an, der Gestank vertreibt. — Die alten Inder streuten der Schwangeren pulverisierte Zaubermedizin in die Nase, damit sie männliche Nachkommen bekäme[1].

Übrigens gewährt Räucherwerk denselben Nutzen, wenn man es, anstatt es anzuzünden, einfach den übrigen Heilmitteln hinzufügt oder wie eine sonstige Arznei verwendet. Schon die alten Babylonier haben Räucherwerk (Kassia, Quendel, Zypresse u. a., oft in Mehl ausgeknetet)[2] auf diese Weise verwendet, die alten Ägypter auch[3]. Cato de agric. 70 empfiehlt als ein Mittel gegen zu befürchtende Krankheiten der Kühe ein buntes Rezept, wo u. a. drei Salzkörner, drei Lorbeerblätter, drei Weihrauchkörner und drei sabinische Kräuter vorkommen (dreimal in drei Tagen zu geben). Besonders gibt Plinius dafür zahlreiche Beispiele: gegen kranke Augen legt man Schwalbengehirn mit feinem Mehl und Weihrauch auf die Stirn, XXIX 119; auf verletzte Ohren Schnecken mit Myrrha und Weihrauch (auch mit Honig), ebd. § 137; gegen Fettbeulen Mäusekot mit Weihrauch und Sandarakpulver, XXX 75; gegen Geschwüre afrikanische Nacktschnecken mit Weihrauchpulver (oder Zwiebeln) und Eiweiß, ebd. § 73; gegen Epilepsie Schwalbenblut und Weihrauch, § 91[4], oder eingesalzene Hasenlunge mit Weihrauch XXVIII 224; auf geschwollene Brüste legt man ihn zusammen mit Frauenmilch; auf durch Schläge unterlaufene Augen ebenfalls Frauenmilch mit Honig und Narzissensaft oder Weihrauchpulver

[1] Oldenberg a. O. 465.

[2] S. Campbell Thompson a. O.

[3] S. z. B. W. Wreszinski, Der Londoner mediz. Papyr. (Lpz. 1312) mit Übers. und Komm. — sowohl zum Anbinden wie Einreiben und Einnehmen (z. B. S. 81, Nr. 70 bei Krankheiten der Blase: geröstetes Weizenmehl, geröstetes Gerstenmehl, Dumpalmnüsse, Weihrauch, Kümmel, Gänseschmalz, Honig u. a.). Den Hinweis verdanke ich Herrn A. Fonahn.

[4] Ebenso Seren. Samm. 1014 (*cum polline turis*).

§ 72[1]. Gegen hervortretende Augen empfiehlt Dioskor. de fac. par. 39, Leinsamen mit Wasser, Libanos und Myrrha aufzulegen (cf. c. 41). Den Kreißenden gibt man alte Schlangenhaut (Sympathiezauber), Weihrauch und Wein, XXX 129 (vgl. 136). Um die durch Zauberei verlorene Fruchtbarkeit wiederzugewinnen, genießt man die Sehnen der Nieren der Hyäne mit Wein und Weihrauch, XXVIII 102; bei Fehlern am After Bärenschmalz mit Silberglätte und Weihrauch(!) § 216; ja, Frauen, die an Unterleibskrankheiten u. ähnl. leiden, empfiehlt »Hippokrates« einen Absud von Hermupoa mit Myrrha und *tus* nach Plin. XXV 40. Gegen Zahnschmerzen und Augenübel gibt er ein sehr umständliches Heilmittel an, darunter Weihrauch, Pfeffer (*piper sacrum* nennt es Pers. VI 21) und Myrrha, XXIV 79[2]. Kaiser Nero hat seine zerschlagene Haut mit Weihrauch und Wachs, nachts aufgelegt, geheilt, XIII 126 (Seren. Samm. 140 empfiehlt gegen Elephantiasis Bleiweiß, *carta*, Weihrauch und Rosenöl, alles aufgestrichen); in codd. astrol. VIII 3, 160,19 wird das Aufstreichen von Styrax und Erdpech für kranke Knie empfohlen, und bei Seren. Samm. 156 ff. gegen den *impes* Asche von verbranntem Kameelkot mit Essig und männlichem *tus* zusammen. Ebd. 740 wird vorgeschrieben, zerquetschte Gerstenkörner, mit Harz, Wassermet und Taubenmist zusammengekocht, auf Geschwüre zu legen (Pech und Hirsemehl gegen Schlangenbisse aufgelegt, Plin. XXII 130)[3]. Man hat öfters den Eindruck, daß starker, ja unangenehmer Geruch schon genügte, um diesem eine dämonische, heilende Kraft beizulegen; der stark riechende Fluß Anigros heilte Hautkrankheiten (Paus. V 5,10 u. a.). Mit anderen, starken Rauch entwickelnden Lustramina ist man ähnlich verfahren; so soll man nach Seren. Samm. 876 auf Schlangenbisse Schwefel mit alter Weinhefe aufbinden.

Auch sonst zeigt der Weihrauch dieselbe Wirkung, indem er vor schädlichen Einflüssen sichert und — sekundär — die angeborenen Eigenschaften in ihrer vollen Kraft hervorlockt, ja steigert, wenn man ihn anderen Stoffen hinzufügt. Im Pap. Brit. Mus. 122,69 wird er anderen Ingredienzien beigemischt, um eine zauberkräftige Tinte zu machen (Krähenblut, Taubenblut, Libanos ἄτμητος, Myrrha u. a., außerdem Regenwasser);

---

[1] Seren. Samm. 196 empfiehlt Asche des Kohlstengels, *tura confracta*, Wein, Ziegenmilch, alles auf das kranke Auge eine Nacht hindurch aufgelegt.

[2] Gegen viertägiges Fieber: Erdpech, Pfefferminze und 1 Obol Myrrha, XXXV 181.

[3] Auch hier mag vielleicht der wirkliche Kultus dem Aberglauben vorgearbeitet haben. Zu Eleusis opferte man den Göttinnen προχώνια, d. h. Weizen oder Gerste mit Weihrauch zusammengestoßen nach Demon, Dittenb. Syll.[2] Nr. 587, 280 mit Anm. (oder = Weizen und Honig).

im Pap. Par. 781 schreibt man mit dem Saft der Pflanze Kentritis, Honig und Myrrha. Ja, man setzt zuweilen männlichen Weihrauch dem in einem Topfe erhitzten Grünspan zu, um dies rein zu erhalten, Plin. XXXIV 113. Noch interessanter ist die Vorschrift Pap. Brit. Mus. 46, 198: man nehme ein grünliches Gefäß (*ἄγγος καλάϊνον*), gieße Wasser hinein, füge noch Weihrauch und die Pflanze »Hundskopf«[1] hinzu, damit besprenge man, mittels eines Lorbeerzweiges, jeden Teilnehmer; danach geht die Zauberhandlung weiter. Hier ist der Weihrauch auf dem Wege, sich auf eine ganz neue Weise in den Ritus einzudrängen. In allen diesen Fällen wird man die Rolle des Weihrauchs nicht erklären können, wenn man nicht das Räuchern damit als das Primäre ansieht — dann hat man ihn auch, getrocknet und in Flüssigkeit aufgelöst, als sonstiges Heilmittel verwendet, auch so besiegt er die Dämonen, die er ursprünglich befriedigte.

Die *murrata potio* der Römer, ein mit Myrrha vermischter Wein (Most) von bitterem Geschmack (wohl = *vinum murratum*, vgl. indessen auch Wessner, Herm. XLI 467,1 [2]) ist vielleicht in diesem Zusammenhange anzuführen. Bei Festus p. 158 heißt es: *murrata potione usos antiquos indicio est, quod etiam nunc aediles per supplicationes dis addunt ad pulvinaria et quod XII tabulis cavetur, ne mortuo indatur, ut ait Varro in antiquitatum l. l.* Nach M. Voigt, Rh. Mus. XXVIII 60 ff. war sie bereits zur Zeit der 12 Tafeln eingebürgert und wird bis in die Königszeit zurückreichen. Man hat bei der Zubereitung vom Wohlgeschmack abgesehen, auf den Duft kam es an — ein feiner Wein soll ja gut riechen und gut schmecken. Oder lagen vielleicht doch abergläubische Erwägungen zu Grunde? Dionysos und Weihrauch waren einander sympathisch, den Wein hat man zuweilen geräuchert (*fumosum vinum*), zuweilen auch mit Myrrha, Libanos u. s. w. vermischt. Beides vereinigt sich in dem Libanoswein (*libanodes*), »er riecht nach Weihrauch und von ihm spendet man den Göttern«, Plin. XIV 117 (»dagegen wird der *aspendios* zum Gebrauche auf Altären verworfen, kein Vogel, heißt es, rührt ihn an«)[3]. Die Wohlgerüche hatten übrigens einen herben Geschmack (Zimt nicht): Plin. XII 41 *radix costi gustu fervens, odore eximio*, Theophr. de caus. pl. VI 17,6 *ὅσοι πολύοσμοι καὶ ἰσχυροὶ ταῖς ὀσμαῖς οὐκ ἔχουσιν ἐν τῇ γεύσει τὸ μαλακὸν . . . ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν μύρων καὶ ἐπὶ τῶν θυμιαμάτων καὶ ἐπὶ τῶν στεφανωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν*

---

[1] *κυνοκεφάλαιον*, nach Plin. XXX 2 »magisch«.

[2] Über *murrina* und *muriola* vgl. Jahresber. d. class. Alt. CXLIII 109.

[3] Der Stein *aromatites* riecht nach Myrrha, Plin. XXXVII 145 (§ 147: der Alizoe riecht angenehm und ist unentbehrlich, wenn die Magier einen König einsetzen wollen).

ἄλλων τῶν εὐόσμων συμβαίνει· πάντα γὰρ πικρὰ καὶ δύσχυμα τὰ τοιαῦτα καθάπερ αἱ ἀμυγδάλαι. Auch die Israeliten haben einen mit Weihrauch gewürzten, stark berauschenden Wein gekannt: 3. Mak 5,2. 10,45 (Elephanten damit wild gemacht), s. Haucks Realenz. XXI 55. Auch griechische Ärzte haben vor dem Trinken dieses Weins gewarnt, Dioskor. de fac. par. 25: Myrrha getrunken (ὥστε καὶ ὑποκαροῦν) schadet den an Kopfschmerzen Leidenden; darauf: λίβανος ὃς καὶ μανίαν ποιεῖ . . . στύραξ δὲ ὀλίγος μὲν ποθεὶς λύει σκυθρωπότητα, πολὺς δὲ καὶ κατασκευάζει. Dagegen empfiehlt er c. 47 Libanos und Wein gegen Ohrenleiden (die Mischung setzt die *murrata potio* voraus). — Zu dem parfümierten Wein, der in Geopon. VII 13 erwähnt wird, kommen 8 Sorten Räucherwerk in Anwendung (Libanos, Amomos, Kassia, Myrrha u. a.).

Dann dient endlich das Räuchern direkt zur Abwehr, was man besonders daraus sieht, daß man damit Schlangen und alle schädlichen Tiere vertreibt. Nik. Ther. 35 ff. empfiehlt Hirschhorn, Gagatstein, Libanotis, Kardamon[1], Melanthion (Schwarzkümmel), Schwefel, Erdpech, Chalvane, Aknestis und Zeder[2] zu verbrennen: καπνηλὸν ἄγει καὶ φύξιον ὀδμήν. Auf diese Weise verwendet man den Wachholder gegen Schlangen, Plin. XXIV 54, Hirschhorn und Styrax ebenso X 195[3], Styrax u. a. ebenso Geopon. XIII 8,8 (in den Balsamwäldern Plin. XII 81); Erdpech und syrisches Galbanum Plin. XXXV 180 und XII 126; wilde Minze (die man in derselben Absicht auch ausstreuen kann) oder Quendel gegen Skorpione ebd. XX 145 und 245 (Kalbsmist gegen die Stiche XXVIII 155). Gegen Schlangen verbrennt man außerdem Arumwurzel XXIV 48, Frauenhaar XXVIII 70, Ebulus XXV 119, Nepeta-Pflanze XX 158 (der Geruch davon genügt schon), Ziegenhorn oder Ziegenhaare XXVIII 152, Hirschhorn VIII 118[4], Gagat-

---

[1] Schol. zu V. 41 δριμὺ καὶ πληκτικὸν καὶ πυρῶδες· διὸ καὶ λειχῆνας ἀποσμήχει, λέπρας ἐκτρίβει, ἄνθρακας ῥήσσει, ἔμμηνα κατάγει, πρὸς συνουσίαν ἐπείγει, τὸ νεῦρον τῇ θερμότητι κινοῦν. διὰ ταῦτα πάντα χαλεπὴν τοῖς θηρίοις ἐκπνεῖ ἀναθυμίασιν.

[2] Über das Zedernholz heißt es Schol. Nik. Ther. 52 τὰ ἑρπετὰ ψυχρὰ ὄντα οὐ φέρει ἡ κέδρος καὶ τὸ ξηραντικὸν ἔχει· διὸ καὶ τοὺς νεκροὺς ἀσήπτους ποιεῖ, τὸ νοτερὸν καὶ ῥευστικὸν ἐκπιοῦσα, ὅθεν καὶ νεκρῶν ζωὴν αὐτὴν ἐκάλεσαν.

[3] Ebenfalls Aristot. Tierk. IV 95 . . . μάλιστα δὲ φεύγουσι θυμιωμένου τοῦ στύρακος.

[4] Seren. Samm. 858 gegen Schlangen:

aut styracem torres aut diri vulturis alam
aut nepetam aut frondem rigidae stirpemque myricae

— also Styrax, Geierfeder, Nepeta, Wurzel oder Laub der Tamariske.

stein XXXV 142[1]; mit Chalvane[2] und Hirschhorn räuchert in der heißesten Jahreszeit der Hirt den Stall und die Hütte, Calpurn. ecl. V 86 ff. Angezündeter Keuschlamm vertreibt giftige Spinnen, XXIV 61, Poleiblüten Flöhe XX 155, Granatrinde Mücken XXIII 114, Wolfsbohnen desgleichen XXII 157, Taxus Mäuse XXIV 116[3]. Nach Geopon. V 48 soll man gegen die Schädlinge des Weingartens mit Chalvane, Hirschhorn, Ziegennägeln, Elfenbein und Lilienwurzel räuchern; nach Plin. XVII 264 gegen Wickelraupen drei Tage hindurch bei günstigem Winde mit einer Mischung von Ölsatz, Erdpech und Honig. Wurzel, Blatt oder Samen der Päonie zündet man an oder trägt man, um nicht von Schlangen gebissen zu werden, codd. astrol. VIII 2, 170, Z. 18.

---

[1] Dadurch entdeckt man auch gefährliche Krankheiten der Gebärmutter und die Jungfernschaft (ebd.).

[2] Vgl. Plin. XIX 180 (gegen Mücken), Col. VIII 5,18, Pall. I 35,8.

[3] Vgl. Plin. X 195: der Geruch von Dosten, Kalk und Schwefel tötet die Ameisen. Auch in Norwegen hat man gegen Mäuse geräuchert, Bang, Norske Hexeformularer (1902) Nr. 407, 410.

5. Die Opfergerste.

Nach der Wasserbesprengung wurde beim griechischen Tieropfer die mit Salz gemischte Opfergerste, die aus ganzen Körnern bestand, herumgereicht. Die am Opfer Teilnehmenden warfen die Gerste auf den Altar und auf den Kopf des Opfertiers [1].

Die Bedeutung dieser *οὐλαί* wurde in neuerer Zeit mehrfach und mit Erfolg untersucht, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten. Verfehlt war die ältere Ansicht, man hätte damit den Göttern außer der Fleischnahrung auch etwas Brot dargebracht [2]. Die beiden Opferhandlungen stehen keinesfalls parallel. Dagegen hat Ziehen (Herm. XXXVII 1902, 391 ff.) die »kathartische« Bedeutung, wenigstens für spätere Zeiten, erwiesen. Tiefer hat dann Stengel (in zwei Abhandlungen, Opferbr. a. O.) gegriffen. Er sah ganz richtig, daß sich hinter diesem »kathartischen« Ritus eine selbständige Opferdarbringung verbarg. Seiner Ansicht nach war das Auswerfen der Gerste ursprünglich ein Opfer für die Mutter Erde, für Gaia, wie auch das Bestreichen des Altars mit Blut. Über diese sonderbare Übertreibung wurde schon oben einleitungsweise gesprochen. Sie

[1] Stengel, Gr. Kultusalt. 99 (mit Quellenangaben); dazu Gr. Opferbräuche 13 ff. 31. Zu den Zeugnissen kommt noch hinzu Hyg. fab. 277: Ceres Triptolemo fruges serere demonstravit; qui cum sevisset, et sus, id est porcus, quod severat effodisset, suem comprehendit et duxit ad aram Cereris; et *frugibus super caput eius positis* eidem Cereri immolavit. Inde primum inventum est *super hostiam molam salsam imponere*. Wichtig ist die Behauptung einiger Pilosophen nach Cic. de divin. II § 37: *cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid aut supersit.* Das zeigt, welches Gewicht man der *immolatio* beimaß: sie entschied nach dieser Lehre über den Erfolg der Opferhandlung, sie machte es überhaupt den Göttern erst möglich, ihren Willen durch die Veränderungen der exta zu äußern. Die Nachbildung eines Opfers bietet Sotad. Athen. VII 293 d, wo man die Köpfe der Aale aus dem Kopaissee mit Gerste bestreut. — Übrigens steht an der Odysseestelle XIV 429 von Eumaios nur, daß er die kleinen Stückchen des Schweines in Fett einhüllte und mit Mehl bestreute, ehe er sie ins Feuer warf (*παλύνας ἀλφίτου ἀκτῇ*); davon, daß man die Stückchen in Brotteig einrollte, wie Stengel behauptet (vgl. Od. XIV 76 f.), verlautet nichts.

[2] Auch Wissowa, Rel. der Röm.[2] 412, sieht darin noch »einen Rest der alten Darbringung von *mola salsa* und Wein«.

setzt eine Fähigkeit zum Abstrahieren voraus, die wir primitiven Menschen nicht zutrauen dürfen und die auch nicht Dieterichs Untersuchungen über die Mutter Erde wahrscheinlicher gemacht haben.

Die *οὐλοχύται* wurden schon im Altertum als *προθύματα* bezeichnet (Eust. Il. I 449, vgl. Schol. Od. III 441). Damit trafen die alten Forscher auch das Richtige. Mit diesem Opfer der Gerste sind aufs engste verwandt die *καταχύσματα* (Hock, Weihegebr. 92), die Samter, vor allem auf den tiefblickenden Ausführungen von Fustel de Coulanges fußend, unter allgemeiner Zustimmung als ein den Ahnenseelen dargebrachtes Opfer deutete (Familienfeste 1 ff.). Damit war er weit über Mannhardts zu eng gefaßten Fruchtbarkeitszauber und die Erklärungen der antiken Philologen (Schol. Ar. Plut. 768 und Suid. s. *καταχύσματα .... εἰς σημεῖον εὑετηρίας*) hinausgelangt.

Es gilt aber jetzt, dies Gerstenopfer in einen womöglich noch größeren Zusammenhang einzureihen. Wir werden vor allem den Totenkult, mehr als es die Forscher bisher getan, in Betracht ziehen müssen, wir werden auch nicht beim Auswerfen der Gerste allein stehen bleiben — man hat den Geistern außer der Gerste auch noch vielerlei anderes zugeworfen. Das Ausstreuen der Gerste beim griechischen Tieropfer ist nur eine vereinfachte Opferhandlung, ein zum Ornament erstarrter *rite de sacralisation*, der jedoch eben zum Ornament wurde, weil er ehemals als selbständiges Opfer so außerordentlich häufig Verwendung fand und ebenso einfach wie sinnfällig war.

Wir hören, daß man in Athen allerlei Getreidekörner auf die Gräber streute: Athenis iam ab illo primo rege Cecrope, ut aiunt, permansit hoc ius terra humandi, quam quom proxumi fecerant obductaque terra erat, *frugibus obserebatur*, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, *solum autem frugibus expiatum* ut vivis redderetur (Cic. de legg. II 63)[1]. Man erzählt auch, daß man Bohnen auf die Gräber warf *ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων*[2] — die direkte Fortsetzung dieses einmal allgemein geübten Gebrauchs haben wir in dem römischen Seelenfest des Monats Mai, den

---

[1] Auch den Toten selbst gab man Getreidekörner mit ins Grab. Schon in einem vormykenischen Frauengrabe in Boiotien (Elateia) hat Soteriadis verkohlte Ähren und Getreidekörner nachgewiesen; sie lagen im Bothros neben dem Kopfe (daneben ein bronzenes Messer), Athen. Mitt. 1906, 402 ff. (Praktika 1906/7, 142).

[2] Lyd. de mens. IV 42: *ὥστε ἀφεκτέον κατὰ Πυθαγόραν κυάμου ὡς καὶ τῶν λεγομένων χρυσολαχάνων, ἐπειδὴ καὶ αὐτῶν ἡ γένεσις ἐξ ἐμμήνων γυναικῶν ἐστι. τούτου χάριν εἰς τοὺς τάφους κύαμοι ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων.*

Lemurien (Ov. f. V 421 ff.). In dem Seelenopfer des Odysseus Od. XI 28 (= X 520) ist schon das Mehl an die Stelle der Gerstenkörner getreten: er spendet Melikraton, Wein, Wasser und streut darauf weißes Mehl (ἄλφιτα λευκά)[1].

Desgleichen hören wir, daß man bei den Khasya in Assam bei der Verbrennung dem Toten Reiskörner auf die Stirn streut[2]. Bei den Kolks in Ostindien schüttet eine Frau eine Handvoll Reis auf die auf dem Scheiterhaufen liegende Leiche; bei der Beisetzung nachher wird das Grab um den die Beine verbergenden Topf rings herum ganz mit Reis ausgefüllt[3]. Um ein Beispiel aus einer noch viel entfernteren Gegend anzuführen, hören wir, daß die Wadschagga in Ostafrika, wenn sie auf einem neugebrochenen Felde das Grabmal eines Unbekannten finden, Hirsekörner rings herum streuen und dabei um Segen für den Ackerbau bitten[4]. Derartige Opfer lassen sich folglich in den verschiedensten Gegenden der Welt nachweisen: man opfert gerade von der alltäglichen Nahrung. Auch bei den sogenannten indoeuropäischen Völkern werden sie altheimisch sein. Bei den Russen z. B. finden wir dergleichen alte Opferbräuche noch in voller Blüte: hier werden Mohnkörner auf den Sarg und auf neun um das Grab herum gesteckte Pflöcke gelegt, außerdem auf den Weg gestreut — »die Hexe müsse sie zählen«, wie man sagt[5]. Natürlich haben hier, wie auch sonst, die Armen vielfach den Platz der Totenseelen eingenommen: gerade bei den Südslawen opfert man am Sonnabend vor dem »weißen Sonntag« Brot für die lieben Toten in der Kirche, nachher wird aber das Brot am Tore an die Armen verteilt[6]. Die gleiche Auffassung finden wir wieder in der Sage von Richard, Grafen der Normandie († 996): er ließ einen steinernen Sarg für sich anfertigen und diesen jeden Freitag mit Korn füllen, das er dann unter die Armen verteilte[7]. Man hat auch das Grab

[1] Von einem πέλανος — auch unbeabsichtigt —, wie Stengel, Opferbr. 66, anzunehmen scheint, kann natürlich hier keine Rede sein. Die drei Spenden sind herkömmlich.

[2] Zeitschr. f. Ethn. X 13.

[3] Sonntag, Die Totenbestattung 39. In Indien schütten gewisse Schulen die Knochen des Verbrannten in eine Grube, in die zuvor Gräser und ein gelbes Tuch gelegt werden (Caland, Die altind. Toten- und Bestatt.gebr. 108).

[4] Arch. f. Rel. XII 85.

[5] Arch. f. Rel. XI 405 f.

[6] Lippert, Rel. d. europ. Kulturvölker 85.

[7] Zeitschr. f. Volksk. XIII 95 (übrigens eine recht merkwürdige Gewohnheit des edlen Richard, der wohl dadurch den Sarg für künftigen Gebrauch »weihen« wollte). Vgl. die ähnliche Sage von einer Scheintoten zu Mehringsburg bei Sartori, Speisung der Toten 66.

eines Verwandten mit Korn ganz überschüttet und dies darauf preisgegeben [1]. Von einer Sitte aus Oldenburg berichtet Wuttke: man streut Roggenkörner auf den Platz im Hause, wo der Sarg stehen soll, »damit das Glück nicht aus dem Hause getragen werde« [2]. In allen hier angeführten Beispielen wird man die ursprüngliche Bedeutung des Opfers nicht verkennen: man will die Totenseelen selbst zufriedenstellen. Die jedesmal von den Ausübern selbst gegebenen Erklärungen — so interessant sie auch für die fein nüanzierten Auffassungen der Spätzeit sein mögen — treffen selten das Ursprüngliche.

Zweifelhaft scheinen die folgenden Fälle zu sein, die immerhin hier wenigstens Erwähnung verdienen. »Servius« berichtet vom Einstäuben des Toten mit Mehl — um sie zu konservieren, wie er meint, Serv. Aen. XI 485 vom *pollinctor* (das er falsch von *pollen* ableitet): *qui mortuis os polline oblinebant, ne livor appareret extincti.* Es mag ja sein, daß man damit wirklich die Totenfarbe verdecken wollte; aber man wird auch daran denken können, daß das Mehl das Getreideopfer ersetzt habe, oder daß man mit dem weißen Mehlstaub eine ähnliche Katharsis bezweckt habe, wie man sie in Mysterien und sonst mit Steinmehl und Gips oder Kalk (*σκίρα*, s. u.) ausgeführt hat. — Dann lesen wir bei Min. Fel. 9,5, daß die angehenden Christen (unwissentlich) ein Kind töten, das vorher mit Getreide bedeckt wurde *ut decipiat incautos*, es zerreißen und sein Blut trinken [3]. Der Ritus, der hier mißverstanden und boshaft umgedeutet wird, mag ja auf ein Opferritual, bei dem man das Opfer ganz mit Getreide bedeckte, zurückgehen — dies wird dann aber in letzter Linie auf einen prototypischen Totenritus zurückgeführt werden müssen.

Indem wir diese zweifelhaften Fälle unerörtert lassen, wenden wir uns zu der Verwendung des alten Totenritus im Zauber und in den damit zusammenhängenden Gebräuchen. Hier findet sich Gerstenmehl neben Gerstenkörnern im Gebrauch. In Theokrits Pharmakeutria V. 18 ff. verbrennt die Zauberin zuerst Gerstenmehl, *ἄλφιτα*, das sie in die Flamme wirft mit den Worten »des Geliebten Gebeine streue ich auf« (vgl. die *λευκὰ ἄλφιτα* bei Homer) [4], dann Lorbeer, Kleie (*πίτυρα*), Wachs u. s. w. Das

[1] Samter, Familenf. 7 (nach Rochholz).

[2] Strackerjan, Abergl. aus Oldenburg I 64, 69.

[3] *'is infans a tirunculo, farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato, caecis occultisque vulneribus occiditur.*

[4] Man wird von der weißen Farbe und dem »Knochenmehl« ausgehen dürfen; vielleicht läßt sich die Nachricht, daß Pythons Gebeine und Zähne im heiligen Dreifuß zu Delphoi ruhten (Plut. Hyg. fab. 140), aus dem mit Mehl bestreuten Becken erklären?

Gerstenmehl kehrt wieder in den Zauberpapyri (Pap. Paris. 2583, 2586 mit Lauch und Feige, 2647). Dagegen beim Sammeln der Zauberkräuter soll man nach Pap. Paris. 3000 »7 Weizenkörner, 7 Gerstenkörner, mit Honig angefeuchtet, ins Loch hineinwerfen« als Opfer für den *δαίμων ᾧ ἡ βοτάνη ἀνιέρωται* (V. 2972)[1]. Diese Vorschrift ist vielleicht ägyptischen Ursprungs und ist somit für griechische Anschauung nicht beweiskräftig, mag aber immerhin eine interessante Parallele darbieten. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß das Gerstenmehl im Zauber sekundär ist. Im Liebeszauber, ebd. 1391 ff., handelt es sich nicht um Getreide, sondern um Brotsamen: man soll ein Stückchen Brot, das von dem Gegessenen übrig bleibt, in sieben Teile zerlegen und auf die Stelle, wo Gladiatoren[2] getötet wurden, hinwerfen, nachdem man darüber einen Spruch gesprochen hat (dann Kot, *κόπρια*, mitnehmen und ins Haus der Geliebten hineinwerfen — drei Tage lang wiederholt, am dritten Tage durch ein Zauberopfer verstärkt, V. 1439 ff.). Damit hat man sich die Hilfe der Dämonen gesichert. Im altindischen Zauber kennt man ähnliche Gebräuche: durch Spenden von schwarzen Sesamkörnern kann man sich im voraus gegen Zauber schützen; auch Reis mit Kies (!) vermischt findet im Zauber Verwendung (in einer Reihe von nirṛti-karmani), sie werden aus einem alten Behälter ausgestreut[3].

In den vorhergenannten Fällen sieht man noch die Vorstellung von einer Opferdarbringung deutlich durchschimmern. Dieselbe Bedeutung wird auch anderen volkstümlichen Bräuchen zu Grunde liegen, wie wenn man in Deutschland das kranke Kind mit Leinsamen bestreut (Wuttke[3] § 543) — hier denkt man an die bösen Dämonen, die damit abgefunden werden. Auch bei den Römern kehrt diese medizinische Anwendung des alten Opferritus wieder. Gegen Muskelverletzungen soll man in Wein aufgeweichte Getreidekörner zusammen mit Zypressenblättern auf die kranken

---

[1] Dagegen opfert man Brot und Wein, ehe man die Selago (mit der linken Hand) pflückt, Plin. XXXII 103.

[2] *ὅπου ἥρωες ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι καὶ βίαιοι.*

[3] Hillebrandt, Rit.-Litteratur 178 und 179. — Nach Feilberg, Jydsk Ordbog u. W. Rug soll man Roggenbrot und Flachssamen bei sich haben, wenn man die Geister beschwört; man streut auch eine Handvoll Roggenkörner über den Bauernhof aus gegen Geister; drei Roggenkörner, beim Buttern unter den Reifen des Fasses gesteckt, helfen gegen die Hexen (vgl. Wuttke[3] § 707, nach Ser. Samm. 917 ff. legt man drei Körnchen Kümmel in ein rotes Fell und bindet dies um den Hals gegen dreitägiges Fieber). Nach Storaker legt man Gerstenkörner in die Schuhe gegen die Hexen.

Glieder legen — das macht sie wieder gesund, Ser. Samm. 975[1]. — Gegen Fuß-Krankheiten empfiehlt Plin. XXII 120 Weizenmehl, auch Gerstenmehl, vgl. ebd. § 135 und 161 — »wenn man Gerstenbrot ißt«. Zerriebene Kanthariden legt man mit Gerstenmehl auf Pfeilwunden, Plin. XXX 122. Ein Weizenkorn, das man zufällig beim Auseinanderbrechen des Brotes darin findet, hilft gegen tägliches Fieber, Ser. Samm. 925. Die kleinen Würmer, die die Pflanze Gallidraga in einem Ei trägt, steckt man mit Brot in eine Büchse und bindet diese an den Arm des an Zahnschmerzen Leidenden, Plin. XXVII 89[2].

Dann kommen als weitere Belege der uralten Opfersitte die von Mannhardt (Myth. Forsch. 354 ff.) gesammelten, zahlreichen Zeugnisse für die rituellen Überschüttungen, die *καταχύσματα*, hinzu[3]: man hat im alten Griechenland die Braut und den Bräutigam, den neu angekauften Sklaven, den von einer Gesandtschaft Zurückgekehrten[4] — *ἁπλῶς τῶν ἐφ' ὧν οἰωνίσασθαί τι ἀγαθὸν ἐβούλοντο*[5] — beim väterlichen Herde mit Nüssen, Feigen, Datteln, kleinen Münzen (*κόλυβα*) u. dgl. überschüttet. Auch die Sieger in den Agonen können wir hinzufügen (Lexikk. u. *περιαγειρόμενοι*,

---

[1] Man vergleiche z. B. das Voropfer vor dem Zeus Machaneus auf Kos, Dittenb. Syll.[2] 617,17: *τούτοις προθύεται πὰρ τὸγ κοινὸν* [sc. *βωμόν*, Hicks] *ἃ φέροντι Φυλεομαχίδαι ἀλφίτων ἡμίεκτον, οἴνου τετάρταν*, im Opferkalender aus Milet, Ausgrab. III 163, Nr. 31, Z. 10 (Rehm): *ἑκτεὺς πυρῶν, ἑκτεὺς κριθέων, ἕκτη οἶνο*. Der Schol. Od. III 441 erwähnt eine Mischung von Gerste und Salz mit Wasser oder Wein. Dann im röm. Ritus des Tieropfers.

[2] Auch sonst entfernt Getreide den Krankheitsstoff, vgl. z. B. Wuttke[3] § 493.

[3] Vgl. Samter, Familienfeste 1 ff.

[4] Denn es steht bei Harpokration p. 171,11 Dind. *τῶν ἀπὸ θεωρίας* (unrichtig Samter a. O. 2,4). — Von einem ähnlichen Brauche wird wohl die delische Gewohnheit, der Götterbotin Iris die *βασύνιαι* zu opfern, abzuleiten sein (Athen. XIV 645 b Kaib., nach Semos in der Delias): *ἐν τῇ τῆς Ἑκάτης νήσῳ τῇ Ἰριδι θύουσι Δήλιοι τοὺς βασυνίας καλουμένους. ἐστὶν δὲ ἕφθὸν πύρινον* [also ein *κόλλυβον*, vgl. Suid. s. v. *κόλυβα· σῖτος ἑψητός*], *σταῖς σὺν μέλιτι καὶ τὰ καλούμενα κόκκωρα*(?) *ἰσχὰς καὶ κάρυα τρία*. Man denkt zunächst an eine *πανσπερμεία*. Diese *κόλλυβα*, die wir aus dem jetzigen Griechenland als *ἀπαρχαί* nach der Ernte, als Totenspeise und Festtagsessen kennen (vgl. Schmidt, Volksleb. 57, Lawson, Modern Gr. Folklore 535), müssen auch ehemals als Hochzeitsspeise Verwendung gefunden haben: so versteht man, daß man der Aphrodite aufgekochte Weizenkörner opferte, »weil sie zum Beischlaf reizten«, Schol. Arist. av. 565.

[5] Schol. Ar. Plut. 768.

s. unten; Suid. von dem siegreichen, eben in die Heimat zurückkehrenden Theseus ... *καὶ τοῖς παροῦσι παρποῖς ἐτίμων*). Man denkt hier unwillkürlich an eine ähnliche Überschüttung mit Früchten, die, ganz wie die Phyllobolie, hilastisch-kathartischen Zweck haben mag. Es ist vielleicht nicht überflüssig, auch an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, daß die *καταχύσματα* eine nicht zum wenigsten den Toten wohlschmeckende Speise enthalten. So fand man z. B. in den griechischen Sarkophagen zu Abusir »geradezu unglaubliche Mengen Mandeln, Haselnüsse, Rosinen, Datteln, Granatäpfel, auch Brot, viele Eier, Fleischstücke und gekochte Speisen in Näpfen« [1]. Wenn Sklaven (Schol. Ar. Plut. 768 *ἥρπαζον οἱ σύνδουλοι*) oder Kinder und nicht die Toten nach den Leckereien haschen, dann finden wir hier dasselbe Verhältnis wieder, das wir auch sonst unzählige Male im Totenkultus beobachten können: die Armen (oder die Kinder) erhalten die Opfergaben, die eigentlich den Toten dargebracht wurden — so wie den Priestern sehr oft die ihren Göttern dargebrachten Ehrenanteile zufallen. Die *κόλλυβα*, die auch heutzutage in Erinnerung an den Toten am 3., 9., 30. u. s. w. Tage nach dem Todesfalle gegessen werden, bestehen aus Weizen und sonstigem Getreide, Zucker, Rosinen, Granatäpfeln u. a., und fassen die genannten Totengaben in einer Mischung zusammen — eben dies Totenessen will Xanthoudidis (BSA XV 22) geradezu in den alten *κέρνοι* (oder *κέρχνοι*) wiederfinden, die mit Erstlingen den Toten seit undenklichen Zeiten in den Gräbern dargebracht wurden. Die *καταχύσματα* werden jedenfalls altem Toten- und Dämonenkultus entstammen.

Eine rituelle Abreibung mit Lehm und Kleie (*furfur*) kennen die nächtlichen Sabaziosmysterien als einleitenden *καθαρμός*. Von Aischines erzählt Dem. XVIII 259, daß er seiner Mutter dabei half, *τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους κἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις* [2]. Aber auch viele andere ausländische Mysterien und Sekten haben solche Abreibungen gekannt und vielerlei Unfug damit getrieben, vgl. Philo legg. spec. II p. 792 *κακοτεχνίαν ἣν μητραγύρται καὶ βωμολόχοι μετίασι καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδραπόδων τὰ φαυλότατα περι-*

[1] R. E. in Wochenschr. f. klass. Philol. 1904, S. 637 f.

[2] Abreibung oder Beschmieren mit Schlamm kennen wir aus dem Kultus der Artemis Alpheiaia, Paus. VI 22,9 (Nilsson, Gr. Feste 215). Hier denkt man vielleicht am besten an eine Vermummung (so z. B. Gruppe a. O. 903), vgl. Jevons, Introduction 349 ff. (zitiert Herod. VII 69; VIII 27). Bei Luk. de Peregr. 17 geht Peregrinus nach Ägypten und unterwirft sich hier einer strengen Askese: *ξυρόμενος μὲν τῆς κεφαλῆς τὸ ἥμισυ, χριόμενος δὲ πηλῷ τὸ πρόσωπον* u. s. w. Vgl. auch Athen. Mitt. XXXI 73, 4 ff.

μάττειν καὶ καθαίρειν πατεπαγγελλόμενα u. s. w. Dann hat Albr. Dieterich [1] auch für die orphischen Mysterien eine rituelle Bestreuung nachgewiesen, indem er dies aus der parodischen Verzerrung der Zeremonie in Ar. nub. 260 ff. schließt. Darauf hat man endlich auch das Liknon zurückzuführen, das auf der bekannten Esquiliner Aschenurne mit Darstellung der bakchischen Mysterien eine Frau über dem sitzenden, verhüllten Mysten hält [2]. In dem letzteren Falle hat man es mit Getreidekörnern, im ersteren mit dem Staub von Tuffsteinen, die Sokrates über dem Kopfe des angehenden Schülers zusammenschlägt, zu tun [3]. Die Parallele mit dem Bestreuen der Opfertiere, mit den πρόχυται καθάρσιοι, um mit Euripides zu reden, haben schon die alten Interpreten gezogen [4] — sie haben in Wirklichkeit damit unwissentlich auf die ursprüngliche Identität der beiden Riten hingedeutet.

---

[1] Kl. Schriften 120 ff.

[2] Röm. Mitt. XXV Taf. 7.

[3] Die Scholien geben hier genaue Nachricht, wie A. Dieterich gesehen hat (doch haben einige der alten Erklärer auch an feines Mehl gedacht, wie wir aus den Scholien zu V. 261 ersehen). — In betreff der Skirophorien (s. Rohde, Kl. Schr. 371 und Robert, Hermes XX 364 ff.) und ihrer Deutung haben wir besonders folgende Zeugnisse in Betracht zu ziehen: Schol. Ar. vesp. 926 λέγεται καὶ γῆ σκιρρὰς, λευκή τις ὡς γύψος, καὶ Ἀθηνᾶ Σκιρρὰς, ὅτι τῇ λευκῇ χρίεται und Etym. M. u. Σκιροφοριών: λέγεται δὲ παρὰ τὸ φέρειν σκίραν ἐν αὐτῷ τὸν Θησέα, ἦγουν γύψον· ὁ γὰρ Θησεὺς, ἀπερχόμενος μετὰ Μινώταυρον, τὴν Ἀθηνᾶν ποιήσας ἀπὸ γύψου ἐβάσταζεν. Die weiße Farbe wird eben hier entscheidend gewesen sein (der entsprechende Monat hieß auf Chios und in Lampsakos vielleicht Λευκαθιών, s. Bischoff, Fasti p. 398): sowohl die Göttin wie auch Theseus (vor dem Kampfe, oder wohl eher nach dem Siege) wurden mit σκίρα gereinigt; man hat auch ein weißes Athenabild, aus σκίρα verfertigt, beim καθαρμός getragen. Bei der Skirophorienprozession trug der Erechtheus-Priester einen weißen Sonnenschirm (Schol. Arist. eccl. 18; Harpokr. p. 168), ein σκίρον — den wird man ebenfalls mit Gips überschüttet haben (des Kalks wegen hat man dann weiter den Hausbau zur Deutung des Sonnenschirms hineingemengt, Harpokr. u. σκῖρον). — Vielleicht darf man auch Varro r. r. I 57 (Geopon. II 27; Plin. XVIII 73) hier anführen: »auf Weizen streut man kretischen Ton (oder Wermut)«, um ihn besser in den Magazinen zu erhalten. Oder handelt es sich um eine praktische Regel der Landwirte, wie die Verwendung von Kalk und Gips bei der Bodenbestellung (vgl. A. Mommsen, Feste 314)?.

[4] Zu V. 260: ὁ Σωκράτης λίθους παρατρίβων πωρίνους καὶ κροίων πρὸς ἀλλήλους, συναγαγὼν τὰ ἀπὸ τούτων θραύσματα βάλλει τὸν πρεσβίτην, καθάπερ τὰ ἱερεῖα ταῖς οὐλαῖς οἱ θύοντες.

In diesem Zusammenhange haben wir auch eine interessante Nachricht von den alten Wahrsagerinnen zu Delphoi, den »Ammen Apollons«, zu erklären. Es heißt nämlich von den Thrien im homerischen Hermeshymnus 551 ff.:

Θριαὶ γάρ τινές εἰσι κασίγνηται γεγαυῖαι
παρθένοι ὠκείῃσιν ἀγαλλόμεναι πτερύγεσσι
τρεῖς· κατὰ δὲ κρατὸς πεπαλαγμέναι ἄλφιτα λευκά
οἰκία ναιετάουσιν ὑπὸ πτυχὶ Παρνησοῖο.

Die Thrien haben sich folglich Gerstenmehl auf die Häupter gestreut, um sich auf diese Weise zum Wahrsageamt zu weihen[1]. So streut man ja zu guter Letzt auch Gerstenkörner auf die Häupter der Opfertiere!

Als festen Bestandteil offizieller kathartischer Riten treffen wir dann endlich das Körnerstreuen auf Kos. Hier verwendet man das Ausstreuen von Samenkörnern (*προσπερμεία*) im Verein mit Wasserbesprengung zur »Reinigung« des Kultbildes der Demeter Kurotrophos, nachdem ein verunreinigender Todesfall im heiligen Bezirke stattgefunden hat: *ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμείας καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω*[2]. Auch sonst fanden

---

[1] Auch die Kanephoren haben sich damit bestreut, vgl. Schol. Ar. av. 1551 *ὥσπερ αἱ κανηφόροι λευκοῖσιν ἀλφίτοισιν ἐντετριμμένος* (eccl. 732 *ὅπως ἂν ἐντετριμμένη κανηφορῇς*). Die jungen Damen haben sich indessen nur damit geputzt (Lys. 149, eccl. 904, vgl. Xen. oec. 10,2 *ἐντετριμμένην πολλῷ μὲν ψιμυθίῳ ὅπως λευκοτέρα ἔτι δοκοίη εἶναι ἢ ἦν*), vgl. Hesych. u. *ἀλφιτόχρως· λευκή, πολιά.* Die Thrien lassen sich von *θρῖον* »Feigenblatt« ableiten (vgl. Gruppe 925,1), vielleicht darf man zur Erklärung das Ölblatt anführen, das die Losenden aus einer Urne herauszogen und »Hermes« nannten.

[2] Herzog, Arch. f. Rel. wiss. X 402, Z. 29 S. 403, Z. 26 und S. 409. Der Herausg. hat schon auf die *οἰλαί* verwiesen und zur Wortbildung die *πανσπερμεία* (Hock a. O. 61,92) verglichen. — Zuweilen mag man zweifeln, ob man es mit einer rituellen Reinigung oder mit einem einfachen Reinigungsopfer oder mit beidem zu tun hat. Bei Plut. qu. gr. 46 lesen wir von der sakralen Verwendung der Erbsen bei den Trallianern: *καθαρτῆρα καλοῦσι τὸν ὄροβον καὶ χρῶνται μάλιστα πρὸς τὰς ἀφοσιώσεις καὶ τοὺς καθαρμούς,* Plutarch erzählt zur Erklärung, daß ein Trallianer nach der Ermordung eines Minyers oder eines Lelegen rein werde, wenn er den Verwandten des Ermordeten einen Scheffel Kichererbsen erstattete (vielleicht wurden die Erbsen ursprünglich als Sühnopfer dem Toten dargebracht?). Weiter lesen wir bei Plut. qu. gr. 12, daß man bei der neunjährigen Lustratio zu Delphoi Hülsenfrüchte (*χέδροπες*) verteilte. Bei den Römern nimmt der Lictor, nachdem er das Sterbehaus ausgefegt hat, *torrida cum mica farra,* »gerösteten Spelt mit Salzkörnern« und streut es wohl als hilastisches Opfer aus.

die καταχύσματα rituelle Verwendung: so hat man den Eiresionezweig mit Wein und καταχύσματα übergossen (Etym. M. s. v.), der Segenszweig wurde eben dadurch als Augenblicksgottheit geweiht. Auch einige Hesychglossen mögen als Zeugnisse der ausgedehnten Verwendung der Überschüttungen dienen; wir lesen u. ἀμφιμάσασθαι· περιψήσασθαι, περικαθάραι, ἀπομάξαι (vgl. ἀμφίφασμα und die verkürzte Form ἄμφασμα· ψαιστά, οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ βεβρεγμένα ἐν θυσίαις. Συρακούσιοι). Damit hat man das Ringsherum-Abreiben, wie mit ἀμφίπαστον· ἀλφίτοις ἀναδεδευμένοις ἐλαίῳ das Ringsherum-Bestreuen bezeichnet[1].

Endlich begegnet uns das Abreiben in der abergläubischen Medizin. Nach Plin. XXX 97 hat man die Irrsinnigen beim Durchgange der Sonne oder des Mondes durch die Jungfrau mit Gerstenkörnern und Öl eingerieben. Auch mit Salz hat man diese Katharsis vorgenommen (s. u.)[2].

In Rom kennen wir das Ausstreuen der Opfergaben besonders aus dem Auswerfen der Nüsse bei der *Fescennina iocatio* am Hochzeitstage.

Es scheint auch die Möglichkeit zu bestehen, daß eine ähnliche Überschüttung bei der feierlichen römischen Eheschließung, der *confarreatio*, stattfand. Wir wissen, daß bei dieser Gelegenheit das Brautpaar mit verhülltem Haupte auf zwei Stühlen saß, die mit einem Schaffell bedeckt waren (Serv. Aen. IV 374), und daß sowohl *fruges* (Getreide) wie Opferschrot dabei verwendet wurden. Bei Serv. georg. I 31 heißt es nämlich *farre* (nuptiae fiebant) *cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam iungebantur unde confarreatio appellabatur.* Außerdem spielte ein der Braut vorgetragener (Plin. XVIII 10) Speltkuchen eine wichtige Rolle[3]. Diesen Kuchen wird man wohl gebrochen und dann gemeinsam gegessen haben, wobei man einen Teil davon den Ahnenseelen ausstreute oder in die Flammen warf[4] (vgl. u. über die Rolle der Schwinge bei der

---

[1] Die Hesychglosse ἀμφίτορον· ἄλφιτα ἐλαίῳ δεδευμένα, Λάκωνες ist schwer verständlich (Schmidt: »valde suspectum«).

[2] Das Abreiben kehrt in der abergläubischen Medizin wieder. So reibt man sich mit Wachholderbeeren ein gegen Schlangenbisse, Plin. XXIV 55. Auch sonst liegt die Vermutung nahe, daß medizinische Vorschriften rituelle Praktiken verwenden, z. B. Plin. XXX 75: Gersten- oder Hafermehl mit Taubenmist wirken auf Fettbeulen zerteilend.

[3] Gaius I 112 *farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii quod Iovi farreo fit: in quo panis farreus adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur.* Vgl. Fest. ep. p. 88. Ebenso wurde ein Speltkuchen auch bei der *diffareatio* verwendet, Paul. p. 47 (Marquardt, Privatalt. I 48).

[4] Vgl. Rossbach, Röm. Ehe 108. Vor allem ist die bei Curt. VIII 16 erwähnte makedonische (auch sogdianische?) Sitte wichtig: (*panem*) *divisum gladio uterque libabat* (Albr. Dieterich, Mithraslit. 229 Anm.).

griechischen Hochzeit). Aber vorher wird man wohl das Getreide und das Opferschrot über die Häupter der Sitzenden ausgestreut haben: das wäre erst recht eine *confarreatio* gewesen, ein feierlicher »Weiheritus«, der dem griechischen Hochzeits- und Mysterienbrauche entspricht und die Ahnenseelen zugleich versöhnt. An die Stelle dieser ist dann der *Jupiter farreus* getreten[1] — damit vergleiche man die athenische Sitte (»Verordnung des Hippias«), bei jedem Geburts- und Todesfalle der Athene einen Scheffel Weizen und einen Obol zu spenden[2]. Dies war sicherlich zuerst ein Manenopfer, ehe es der Athene anheimfiel. Ihre Priesterin tritt auch mit der *αἰγίς* bei athenischen Hochzeiten auf[3], wie der *flamen Dialis* bei der Confarreatio eine wichtige Rolle spielte, und wie überhaupt die ängstliche Berücksichtigung der Ahnenseelen bei Geburt, Hochzeit und Tod dem Kultus der Olympier vorangeht[4].

Im modernen Griechenland findet sich dieser alte Brauch noch heutzutage. Nach Thumb (Z. f. Volksk. II 290) säet man Weizenkörner von den *κόλλυβα* (gekochte Weizenkörner, auch Granatapfelkerne dazwischen, s. o.) auf den Boden aus (innerhalb des zu Boden gefallenen goldfarbenen Tuches), eine daneben niedergelegte Sichel bannt die Miren[5]. Und nach B. Schmidt (Volksleben 58) streut man die für die Vespermesse bestimmten Kollyba (als *σπερνά*) in den Altarraum der Kirche (als rechtes Voropfer des Kirchenfestes).

---

1 Sein Blitz verhinderte auch den Abschluß der confarreatio, Serv. Aen. IV 339. Wissowa, Rel. d. Röm.[2] 119. Karlowa, Formen der röm. Ehe 14. 17.

2 Ps. Aristot. Oikonom. II 2,4 p. 1347 a 4.

3 Vgl. die Gewohnheit der Spartaner, die das neugeborene Kind auf einem Schilde abwuschen, Enn. S. 131, fr. 83 Vahlen[2]: *nam ubi introducta est puerumque ut laverent locant, / in clypeo* (vgl. Eur. Troad. 1133 ff. 1156. 1193. 1222).

4 Dagegen werden die Totenseelen (und dabei vielleicht chthonische Gottheiten) ihren Platz bei der *diffareatio* behauptet haben, vgl. die von Plut. qu. rom. 50 erwähnten Exsekrationen: *οἱ δ' ἱερεῖς παρεγένοτο τῇ τοῦ γάμου διαλύσει πολλὰ φρικώδη καὶ ἀλλόκοτα καὶ σκυθρωπὰ δρῶντες.*

5 Die Schuhe der Braut werden bekanntlich vielfach mit Getreide bestreut (vgl. Strümpfe, Laken des Brautbettes u. s. w.), s. auch Z. f. V. IV 172. Folgende märkische Sitte verdient hier ebenfalls angeführt zu werden (nach Kuhn, Märk. Sagen 357): hier hatte die Braut beim Kirchgang Haare von allen Vieharten des Hofes in den Schuhen, »damit das Vieh gedeihe«. Der Bräutigam dagegen legte Körner von allerlei Getreidearten in seine Schuhe, »um reichliche Ernte zu bekommen«. Die Mutter der Braut (zuweilen auch Braut und Bräutigam) streut sich Dill und Salz in den Schuh.

Als Weiheritus für neugeborene Kinder kennen wir das Bestreuen z. B. aus Dänemark (und Deutschland). Hier bestreut der Bauer (die Erdmutter) den neugeborenen Knaben mit Roggenkörnern[1]. Der Ritus hat kathartische Wirkung, ist aber ursprünglich ein Dämonenopfer[2].

Das Bestreuen des Opfertieres und des Altars mit Gerstenkörnern hat, wie man sieht, weitverzweigte und tiefe Wurzeln — die Opfersitte ist nur eine Verwendung des schon damals altherkömmlichen Brauchs. Die Alten hatten schon über diesen Ritus nachgedacht; so gibt das Etym. m. s. οἰλοχύται als Grund an: ἤτοι παλυπληθείας χάριν ἢ μνήμην ποιούμενοι τῆς ἀρχαίας βρώσως — es folgt das bekannte Zitat aus Theophrast.

Es wird sich in diesem Zusammenhange lohnen, einen Überblick auf die Korn- und Mehlopfer überhaupt im hohen Kultus der Götter zu werfen. Wir werden damit in die uralten Zeiten der ersten Bodenbestellung und der Getreideernährung zurückgeführt[3]. Die Menschen müssen ja zuerst die Nahrung selbst gskostet haben, ehe sie dieselbe ihren Göttern (zuerst ihren Ahnenseelen) darboten. Scharfsinnig hatte dies schon Theophrast aus dem einleitenden Opferritus geschlossen, indem er hierin einen willkommenen Stützpunkt für den von ihm verfochtenen Vegetarianismus

---

[1] Feilberg, Ordbog over jydske Almuesmaal u. W. Rug (III 87) (»so viele Körner, so viele gute Jahre«, Wigström, Folkdiktning II 158). E. Mogk, Neue Jahrb. XXVII 501. Als einen damit verwandten Brauch aus Norwegen (Guldalen), der freilich kein Überschütten ist, führe ich an (nach E. Sundt, Folkevennen 1859, 467): wenn man zum ersten Mal das neugeborene Kind in Windeln wickelt, legt man ein Stückchen Brotfladen (Fladbrød), auf seine Brust, um das Kind gegen die »Tussen« zu schützen. In Valdres (Norwegen) hat man einen den griechischen καταχίσματα ähnlicheren Brauch beobachtet (ebd. 382): nach der Taufe wird das Kind unter tiefem Schweigen zum Hochsitz getragen, hier zerbricht man Brotfladen über dem Kinde und verteilt die Stückchen später unter die Armen. (Hier weiht man auch das neugeborene Kind mit Brotfladen [dazwischen werden Teer und Schwefel gelegt], die man anzündet und dreimal um Kopf und Füße, dann kreuzweise über die Brust bewegt; dann wird alles gelöscht und die Reste des Brotes [mit einer Silbermünze] zwischen die Windeln des Kindes gesteckt; ebd. S. 381).

[2] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] II 239 ff. zeigt, wie das κατάχυσμα als rechtliche Buße für einen getöteten Hund verwendet wurde: dieser wurde am Schwanze aufgehängt und mit »rothem Waizen« überschüttet, bis er bedeckt war (ebenso in Arabien, S. 241).

[3] Vgl. Benndorf, Eranos Vindob. 374. Stengel, Opferbr. 66 ff. v. Fritze, Hermes XXXII 241.

fand (Porphyr. de abst. II 6, vgl. Schol. Il. I 449: *κριθὰς δὲ μετὰ ἁλῶν μεμιγμένας ἐπέχευον τοῖς ἱερουργουμένοις ζώοις πρὸ τοῦ θύεσθαι, ἤτοι πολυπληθείας χάριν ἢ μνήμην ποιούμενοι τῆς ἀρχαίας βρώσεως. ὡς γάρ φησι Θεόφραστος ἐν τῷ περὶ εὑρημάτων πρὶν ἢ μάθωσιν οἱ ἄνθρωποι ἁλεῖν τὸν Δημητριακὸν καρπόν, οὕτω σώας αὐτὰς ἤσθιον· ὅθεν ὅλας αὐτάς φησιν ὁ ποιητής*)[1]. Man hat folglich ursprünglich die ganzen Getreidekörner hingeworfen, damit die Totenseelen selbst sie ausschälen und genießen sollten — gerade wie die Nüsse[2]. Aber von Unkraut wird man sie doch schon gereinigt haben: im Tempelgesetz von Lykosura werden *ὁλοαὶ αἰρολογημέναι* vorgeschrieben, d. i. vom Lolium gereinigte Körner (Ditt.[2] 939,15 nach Leonardos, der auf Theophr. hist. plant. VIII 4,6 *σῖτοι καθαροὶ αἰρῶν* verwies). Und bei den opuntischen Lokrern wird der Priester, der den Namen *κριθολόγος* führte, gewiß die Reinigung selbst vorgenommen oder doch überwacht haben (Plut. qu. Gr. 6)[3]. Hesych gibt s. v. *Φαμμάστρια· τὰ ψαιστά· καὶ ἑορτή τις* (vgl. *φάμμη· ἄλφιτα*) — folglich ein Fest, dessen Hauptzug eben das Opfern der geschrotenen Gerste bildete[4]. Wir finden sie auch am Feste des Zeus Polieus zu Athen auf dem Altar, mit Weizen zusammen, als Opfergabe liegen (Paus. I 24,4). Jeder Gottheit durfte man natürlich Getreide (auch Mehl) wie überhaupt Feldfrüchte und Baumfrüchte opfern, und in Sekten, die die blutigen Opfer

---

[1] v. Fritze, Hermes XXXII (1897) 235 ff. (anders Ziehen ebd. XXXVII 1902, 392). Vgl. Suid. s. v. *οὐλοθυτεῖν· κριθὰς ἐπιχέειν τοῖς θύμασιν· οὐλὰς γὰρ ἔλεγον τὰς κριθὰς κατὰ ἀντίθεσιν τῶν ψαιστῶν ἅπερ ἦν ἄλφιτα ὑπὸ τῆς μύλης κατεψηνισμένα· τὰς γὰρ οὐλὰς πρόσθεν ἔκοπτον ἐσθίοντες, οὐδέπω τῆς κατεργασίας αὐτῶν εὑρημένης. καὶ τὰς μὲν κριθὰς μέχρι νῦν ὅλας χέουσιν οἱ ἐπιθύοντες ταῖς σπονδαῖς* (nach den Spenden), *ἐπεὶ σύμβολον τῆς παλαιᾶς τροφῆς.*

[2] Hier läßt sich das Verfahren Alexanders bei der Anlage Alexandrias anführen, wobei er *ἄλφιτα* ausstreuen ließ zur Demarkation des Stadtgebietes (*ἐπιβάλλειν τῇ γῇ ἵναπερ ὁ βασιλεὺς ὑφηγεῖτο*). Daß es »aus Mangel an anderem« geschah, wie Arrian III 2,1 berichtet, wird wohl niemand dem Verfasser zugeben. Ein aufgeklärter Athener hätte wohl hier ein »Voropfer für Gaia« wiederfinden können. Daß die Ortsgeister bei der Anlage einer Stadt mit im Spiele sind, sehen wir auch daraus, daß beim ersten Pflügen der Grenzfurche der neuen Stadt der Pflüger den Kopf mit der Toga bedeckte (nach Cato Serv. Aen. V 755; auf das Verhüllen des Kopfes werde ich später zurückkommen, vgl. S. Reinach, Cultes u. s. w. I 299 ff. — der Ritus entstammt dem Totenritus).

[3] Vgl. übrigens Dittenb. Syll.[2] 20,15 . . . *τὰς δὲ πόλεις* [sc. *τῶν ξυμμάχων*] *ἐγλογέας ἐλέσθαι τοῦ καρποῦ καθότι ἂν δοκῇ αὐτῇσι ἄριστα ὁ καρπὸς ἐγλεγήσεσθαι* (hier jedoch von der Auswahl des Besten).

[4] *Φαμμάστρια* zu einem **φαμμάζειν, *φαμμαστήρ.*

verabscheuten, wurde es geradezu zu einem Glaubensbekenntnis, nur dergleichen zu opfern. Von den Opfern der Pythagoreer (und des Numa) heißt es bei Plut. Num. 8: *ἀναίμακτοι γὰρ ἦσαν αἴγε πολλαὶ, δι' ἀλφίτου καὶ σπονδῆς καὶ τῶν εὐτελεστάτων πεποιημέναι* (ebd. c. 16: Terminus erhielt früher blutlose, jetzt blutige Opfer *Νομᾶ φιλοσοφήσαντος ὡς χρὴ τὸν ὅριον θεὸν . . . φόνου καθαρὸν εἶναι*). Ebenso berichtet Porphyr. v. Pythag. 36 von *ἄλφιτα, πόπανον, λιβανωτός, μυρρίνη.*

Aber diese Einfachheit mochte man auch sonst in Kulten, die am Alten festhielten, beobachten. Bei Plutarch (de Pyth. orac. 6 p. 397 a) drückt jemand seine Bewunderung über das altmodische Kostüm der Pythia und den Opferritus, den sie befolgt, in folgenden Worten aus: »sie salbt sich nicht mit kostbaren Salben, legt sich auch nicht purpurne Stoffe an, wenn sie ins Allerheiligste hineingeht — sie verbrennt weder Kassia noch Ledanos noch Libanos, sondern nur Lorbeer und Gerstenmehl«, gerade wie es Apollon seinen Priestern aus Kreta einschärft, hymn. in Ap. 491: *πῦρ δ' ἐπικαίοντες, ἐπί τ' ἄλφιτα λευκὰ θύοντες.* Im Opferkalender aus Milet (Ausgrab. III 163 Nr. 31, Z. 4, vgl. ebd. Z. 10) werden aufgerechnet: *λαμπάδα, ἄλφιτα, ἀλέατα* (dann *τυρὸν ἁγνὸν, μέλι, δᾷδα, μαλλὸν, σπονδὴν, μελίχματα, σκόροδα*). Gerstenmehl, mit Wasser und Honig (*μελίκρατον*) angefeuchtet, opferte man der heiligen Schlange aus Melite (Ael. h. a. XI 17, vgl. XVII 5)[1] — das ist ein echter *πέλανος*, wie man ihn ursprünglich im Totenkult darbrachte, und wie wir ihn besonders aus dem Kultus chthonischer Gottheiten kennen. In einen Erdspalt, der sich im Temenos der »olympischen Gaia« zu Athen befand, warf man alljährlich *ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μεμαγμένα* hinein (Paus. I 18,7). Und nach Arnob. VII 26 war Weihrauch bei den Römern früher unbekannt, dagegen hat man seit Romulus und Numa das *pium far* verwendet, *quo peragi mos fuit sacrificiorum sollemnium munia.*

Auch sonst bei den Kulturvölkern, z. B. in der babylonischen Religion, sind die Mehlopfer uralt, vgl. Zimmerns Beitr. S. 35, Z. 178: Weizen, aufs Kohlenbecken geschüttet, bei Beschwörungen; S. 99, Z. 32 ff. (Ritualtafeln für den Wahrsager) u. a. sowohl Brote aus Weizenmehl opfern wie ein Räucherbecken mit Zypresse und Mehl bestreuen (ebenso S. 173, Nr. 57);

---

[1] Vgl. auch Pap. Paris. 96, 3003 f.: sieben Weizen- und sieben Gerstenkörner mit Honig angefeuchtet. *Ἄλφιτα καὶ μέλι* opfern die Pythagoreer, Porphyr. de abst. II 36. Zugleich darf man an Schol. Od. III 441 erinnern: *ἐμίγνυον γὰρ κριθὰς καὶ ἅλατα χυτῷ ἢ ὕδατι ἢ οἴνῳ, καὶ ἔθυον αὐτὰ πρὸ τοῦ ἱερείου, εἶτα τὸ ἱερεῖον.* Allerdings sehr auffallend (vgl. v. Fritze, Herm. XXXII 245, der dies für eine »lokale, sicherlich aber zeitlich beschränkte Gepflogenheit« ansieht).

S. 139, Z. 9 einen Mehlhaufen auf das Weihwasserbecken schütten[1]; S. 165, Nr. 52 die Wohnung weihen, Feinmehl hinschütten; ebd. Z. 5 ff.: Altar aufstellen, Brotopfer, dann »Datteln, Mehl hinschütten«, später auf drei Räucherbecken Getreide aller Art schütten u. s. w.

Die Entwicklung vom Aufstreuen der Gerstenkörner bis zur Darbringung des *πέλανος* und später des fertig gebackenen Brotes in dem Kultus der Toten und der chthonischen Gottheiten übersieht man, wenn man z. B. das schon oben angeführte Seelenopfer des Odysseus (Od. XI 28 Melikraton, Wein, Wasser — dann *ἄλφιτα*) mit dem Fragm. aus Eur. 912 N.[2] vergleicht: *σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι χοΐν / πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴθ' Ἅιδης / ὀνομαζόμενος στέργεις*[2]. Im weinlosen Kultus des Sosipolis zu Elis bringt die alte keusche Priesterin dem Daimon Spenden (*λουτρά*) und Honigkuchen dar (*μᾶζαι μεμαγμέναι μέλιτι*), vgl. den Kultus der »olympischen Gaia« (s. o.).

Den besten Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung von der Entwicklung der Opfersitten findet Theophrast in den Gaben, die man in der Pompe für Helios und die Horen in Athen einherträgt, Porphyr. de abst. II 7: zuerst *εἰλύς* (Schlamm)[3]; dann Gras, *ἄγρωστις ἐπὶ τ' πυρηνίων ἡγητηρία*, Hülsenfrüchte — das entspricht seiner Erwähnung der *χλόη*

---

[1] Tallquist, Serie Maqlû VIII Z. 56 (60): »Zauberin, die in das Waschbecken Mehl hineintut« (Z. 65).

[2] Vgl. Suid. s. v. *οὐλοθυτεῖν· . . . τὰς μὲν κριθὰς μέχρι νῦν ὅλας χέουσιν οἱ ἐπιθύοντες ταῖς σπονδαῖς* (vgl. Stengel, Opferbr. 70).

[3] Es erinnert an die römischen Opfer in den *mundus*: *ἀπαρχαί*, zuletzt jeder eine Handvoll Ackererde aus der Heimat, Plut. Rom. 11 (Ov. f. IV 822). Erde als Opfergabe zu werfen, wird dem Totenopfer entstammen — von da wurde es früh auf die Ackerdämonen übertragen, vgl. Fest. p. 223: *praecidanea agna vocabatur quae ante alias caedebatur. Item porca, quae Cereri mactabatur ab eo qui mortuo iusta non fecisset, i. e. glebam non obiecisset, quia mos erat eis id facere, priusquam novas fruges gustarent.* — Nach E. Sundt, Folkevennen 1859, 454 Nr. 33 (Valdres) gibt die Sennerin, wenn sie mit den Kühen an der Sennhütte angelangt ist, diesen Erde zu fressen, die sie vor der Tür aufnimmt und mit Salz mischt [wie ich meine, um den Kühen das Heimweh zu nehmen], vgl. Wuttke[3] § 693: beim ersten Austreiben stopft man dem Vieh Erde ins Maul (ebd. § 715 als magischer Zauber: mit dem Staub von der Türschwelle einen Brei mischen und die Flinte damit bestreichen, damit sie alles treffe). Man flucht und wirft dabei Staub, in Makedonien nach Abbott a. O. 226. »Fetisch essen«, d. h. Erde essen, s. Jevons, Introd. 64. Man wäre versucht, hier die Hesychglosse *βωλία, βωλίς· μάζης εἶδός τι ἐν ταῖς θυσίαις* anzuschließen (Etym. m. s. *βῶλος· ἡ γῆ*), wenn dieser Kuchen nicht einfach einen »Klumpen« bezeichnet.

(*πόα*) im Kap. 5 [1]; dann Eicheln und Früchte des Erdbeerbaums — das entspricht den *δένδρα* desselben Kapitels; dann Gerste, Weizen, Feigenplatte (*παλάθη ἡγητηρία*) und Kuchen aus Gersten- und Weizenmehl — das entspricht in seiner Steigerung dem *Δημήτριος καρπός* des Kap. 6 (danach *χύτρος* oder *θάργηλος*, Topf mit Sämereien).

Der speziell religiöse Charakter solcher Opfer wurzelte eben in ihrer Altertümlichkeit und Einfachheit. Deshalb sagten sie gerade den tiefsten religiösen Gemütern zu. In späteren Zeiten fanden sich zumal die romantisch Angehauchten wohl damit zurecht. Damals verliebte man sich ja auch in die einfachsten Kultmale, umgestoßene Hermen, modernde Baumstümpfe u. dgl.

Die Menschen haben zuerst die ganzen Getreidekörner, wenn nicht die Ähren selbst, aufgestreut. Dann hat man den Seelen (und Göttern) von gedörrtem (*κριθαὶ πεφρυγμέναι, κάχρυς*), zerquetschtem (*ψαιστά*) oder gedroschenem Getreide gegeben, dann Mehl oder schon Brei (*πέλανος*, der ohne Feuer hergestellt wird, *θυσία ἄπυρος παγκαρπείας*, Eur. fr. 912 N.) [2] und Brot geopfert — der *πέλανος* war ehemals so allgemein im Gebrauch, daß das Wort bekanntlich für jeden Opferbeitrag, zuletzt einfach für Honorar gebraucht wurde. Eine richtige Vorstellung von der Entwicklung hatten schon, wie wir sahen, die alten Forscher. Ähnliches berichtet Plin. n. h. XVIII 83: Spelt, *far*, wäre die älteste Nahrung der Römer gewesen; sie lebten ursprünglich von Brei und Brot (deshalb noch die Benennung *pulmentarium* von der Zukost, von dem dicken Spelt- oder Bohnenbrei, *puls*, abgeleitet); Plinius führt ein Ennius-Zitat an (»die Hungersnot habe die Väter gezwungen, den Kindern den Kloß, die *offa*, zu entreißen«) und bemerkt weiter, daß die Römer noch zu seiner Zeit bei den alten

---

[1] Gras als Opfergabe wurzelt bei den Römern in uraltem Herkommen, Plin. XXII 8: »Es galt bei den Alten als Zeichen des vollständigen Sieges, wenn die Besiegten Kraut, *herba*, überreichten, d. h. die Erde, ihre Ernährerin und Grabstätte (*humo et humatione*) abtraten, welche Sitte bei den Germanen noch bestehen soll«. Der Graskranz, die höchste Ehre, welche Soldaten und Besiegte dem Sieger erwiesen (Plin. a. O. § 6 ff.), wurde aus zufälligen Kräutern am Orte selbst gepflückt (§ 14; vgl. die *φυλλοβολία* als Siegeszeichen unten).

[2] Vgl. das Fragment aus Sophokles Polyidos (Porphyr. de abst. II 19): *ἦν μὲν γὰρ οἷος μαλλός, ἦν δ' ἐτ' ἀμπέλου / σπονδή τε καὶ ῥὰξ εὖ τεθησαυρισμένη, / ἐνῆν δὲ παγκάρπεια συμμιγὴς ὅλαις / λίπος τ' ἐλαίας καὶ τὸ ποικιλώτατον / ξουθῆς μελίσσης κηρόπλαστον ὄργανον.* Hier ist also die Opfergerste als selbständiger Bestandteil neben der *παγκάρπεια* erwähnt.

religiösen Feierlichkeiten und an Geburtstagen die *puls fritilla* gebrauchen. Dies alles stimmt so ungefähr mit dem Ergebnis der Forschung unserer Zeit überein[1]. Und Festus p. 253 a rechnet als Opfergaben, die man jedem Gotte opfern darf, folgende auf: *far, polenta, vinum, panis fermentalis* (— »Hercules sei aber *omnivorus*«). Besonders galt aber bei den Römern das gesalzene Opferschrot, die *mola salsa*, als die älteste Opfergabe (Ov. f. I 337 ff., s. den nächsten Abschn.). Bei ihnen hat das Opfermehl den Platz der ursprünglichen Opfergerste eingenommen.

Es wird hier am Platze sein, zwei Odysseestellen zu erwähnen, die schon oft die Aufmerksamkeit der Gelehrten erweckten. An der einen Stelle, IV 759 ff., hat sich Penelope nach dem Rate der Amme gewaschen, reine Kleider angelegt und betet jetzt im Obergeschoß zu Athene. Vorher legt sie aber Gerstenkörner in den Opferkorb:

ἐν δὲ θέτ' οὐλοχύτας κανέῳ, ἠρᾶτο δ' Ἀθήνῃ.

Hier hat Stengel (Opferbr. 15) richtig interpretiert: Penelope nimmt die Opfergerste in die Hände. Aber sie streut sie während des Gebetes — oder meinetwegen auch nach dem Gebete — auf den Boden[2]. Ich kann nämlich nicht einsehen, daß der ὀλολυγμός überall ein Opfer voraussetze, und daß Penelope die Opfergerste als einen Ersatz für das vorauszusetzende Tieropfer auf den Boden streut, wie Stengel meint. Hier handelt es sich um ein sehr feierliches Gebet, das durch die geforderte peinliche rituelle Reinheit hervorgehoben wird — es verlautet aber nichts davon, daß dies nur ein ganz vereinzelter Fall gewesen sei, oder daß Penelope, durch die Umstände gedrängt, sich auf eine abgekürzte Opferhandlung hätte beschränken müssen. Ganz deutlich sehen wir hier, wie ich meine, daß man sich der Bedeutung der Opfergerste als Opfergabe noch bewußt war: da taucht ja die aus dem feierlichen Tieropfer bekannte einleitende Zeremonie als selbständige Opferhandlung wieder auf! Hier ist folglich das Ausstreuen der Gerste nicht προθυμία, sondern eigentlichstes θῦμα. Wie man Gerstenkörner den Toten aufs Grab streute, so auch den Göttern. Man darf nicht fragen, warum man sie nicht lieber auf einen Altar lege — man könnte

[1] Benndorf, Eranos Vindobonensis (1893), 377 ff. Stengel, Opferbr. 67 ff. (der Od. XIV 77 und 429 unrichtig von »Brotteig« versteht, wo es sicherlich nur das Aufstreuen des Mehls bedeutet). Herzog, Arch. f. Rel. X 201 ff.

[2] Ziehen, Herm. XXXVII 395,1 suchte auch hier eine Stütze für die kathartische Seite der Opfergerste (die später freilich die vorherrschende wurde): »sie habe vielleicht die Hände darauf gelegt«. — v. Fritze, Herm. XXXII (1897) 235, fand hier »einen deutlichen Beweis für die enge Zusammengehörigkeit der οὐλαί mit dem Gebete«.

ebenso gut fragen, warum man Helios und vielen anderen Gottheiten gerade wie chthonischen Gottheiten opfere: man hat es ja ehemals nicht anders gewußt! Der Feuerbrand und der ganze »olympische« Ritus setzt ja erst in einem späteren Stadium der Entwicklung ein. Zuvörderst opferte man den Göttern wie auch den in der Erde bestatteten Toten. Dem Opfer der Penelope gegenüber bedeutet folglich das Tieropfer eine Erweiterung: vor dem Darbringen der Opfergerste hatte auch das Gebet seinen ursprünglichen Platz, wie wir schon aus Homer sehen (vgl. Athen. VII 297 d).

Dann Od. XII 357 f. Die Gefährten des Odysseus sind auf Thrinakia im Begriffe, die Rinder des Helios zu schlachten (opfern) — es mangelt ihnen aber an Opfergerste:

τὰς δὲ περίστησάν τε καὶ εὐχετόωντο θεοῖσιν,
φύλλα δρεψάμενοι τέρενα δρυὸς ὑψικόμοιο·
οὐ γὰρ ἔχον κρῖ λευκὸν ἐΰσσέλμου ἐπὶ νηός.

Sie streuen folglich Eichenblätter statt des weißen κρῖ. Später müssen sie auch auf die den Göttern geweihten Fleischstücke Spenden ausgießen, haben aber keinen Wein und gebrauchen stattdessen Wasser (V. 363). Sowohl Wasser wie Blätter sind hier Opfergaben [1], der Gebrauch wird mit der Notlage der Gefährten begründet oder entschuldigt. Aber natürlich haben sie gute Gründe dafür, daß sie gerade auf diese Darbringungen verfallen. Sie wußten, daß man auch früher oder anderswo so getan hatte. Wasser als Opfergabe ist im Totenkultus herkömmlich und wird im Opferritual selbst als Gabe den Geistern ausgegossen (s. o. S. 113). Auch für die φυλλοβολία konnten sie auf verwandte Fälle hinweisen. Zuerst im Totenkultus: als Polyxena erschlagen ist, Eur. Hek. 572 ff., beeilen sich alle, sie wegen ihres Heldenmutes zu ehren:

οἱ μὲν αὐτῶν τὴν θανοῦσαν ἐκ χερῶν
φύλλοις ἔβαλλον,

während andere Holz für den Scheiterhaufen herbeibringen [2]. Und bei Verg. ecl. 5,40 heißt es nach dem Tode des Daphnis: *spargite humum foliis, inducite fontibus umbras ... et tumulum facite* (Blumen werden aufs Grab geworfen, Aen. V 79). Dann kennen wir die φυλλοβολία als Zeichen und Ehrung des Siegers — wahrscheinlich eine hilastisch-apotropäische Maßregel, um den Neid der Geister abzuwenden, Porphyr. v. Pyth. 15 μηδ' εὐαγεῖς εἶναι τοὺς νικῶντας καὶ φυλλοβολουμένους, vgl. den Kranz und das Blumenwerfen, außerdem die Gebräuche beim Einzuge des römischen

[1] Stengel, Opferbr. 16.

[2] Schol. MAB zur Stelle: τιμῶντες αὐτὴν διὰ τὸ εὐθαρσὲς καὶ εὔψυχον οἱ Ἕλληνες φύλλοις καὶ ἄνθεσιν ἔβαλλον.

Triumphators. Aber ursprünglich war es, wie das Blumenwerfen, ein Opfer, dessen Charakter durch das unten über das Steinwerfen bemerkte hinlänglich beleuchtet wird. Nach Clem. Alex. paed. II 8, S. 201 Stählin war die Entwicklung bei den Wettkämpfen diese: *ἐν δὲ τοῖς ἀγῶσι πρῶτον ἡ τῶν ἄθλων δόσις ἦν, δεύτερον δε ὁ περιαγερμὸς, τρίτον ἡ φυλλοβολία, τελευταῖον ὁ στέφανος, ἐπίδοσιν λαβούσης εἰς τρυφὴν τῆς Ἑλλάδος μετὰ τὰ Μηδικά.* Etwas besser als dieser Versuch des Schematisierens fällt schon der Pragmatismus des Eratosthenes aus (fr. 20, Schol. Eur. Hek. 573 Bethe), der die Geschichte der Siegespreise so darstellt: *πάλαι χωρὶς ἄθλων ἀγωνιζομένων τῶν ἀνθρώπων τῷ νικήσαντι καθάπερ ἔρανον εἰσφέροντες ἔρριπτον τῶν θεατῶν ἕκαστος ὅπως ηὐπόρει, οἱ μὲν οὖν ἐμπορευόμενοι* (wohl *εὐποροῦντες*) *διάφορα δῶρα* (sc. *ἔρριπτον*), *τῶν δὲ λοιπῶν οἱ μεν ἐγγὺς καθήμενοι στεφάνους ἐπετίθεσαν, οἱ δὲ ἀνωτέρω τοῦτο ὅπερ ἦν λοιπὸν ἔβαλλον τοῖς ἄνθεσι καὶ φύλλοις· ὡς καὶ νῦν ἐπὶ τοῖς ἐπιφανῶς ἀγωνιζομένοις προβάλλουσι ζώνας, πετάσους, χιτωνίσκους, κρηπῖδας· διὸ σύνηθες ἦν κύκλῳ περινοστοῦντας τοὺς ἀθλητὰς ἀγείρειν τὰ διδόμενα* (vgl. Phot. Suid. s. *περιαγειρόμενοι*). Das Blätterwerfen war wohl immer im Gebrauch und hat dann andere wertvollere Gaben nach sich gezogen. Im heutigen Griechenland streut man ein Kraut, das die »Hand der Mutter Gottes« (*χέρι τῆς παναγίας*)[1] heißt, vor und nach der Entbindung[2]. Daß man in antiker Zeit auch Blumen bei Begräbnissen streute, wissen wir z. B. aus dem Leichenbegängnis des Scipio Africanus (aus allen Fenstern, an denen die Leiche vorüberkam, Plin. XXI 10)[3]. Und bei Soph. O. K. 479 werden dreimal neun Zweige auf die Erde gelegt, indem man dabei betet (nach dem Spenden von Wassermet), als *καθαρμός* der Erinyen. Ölzweige finden auch bei der Dämonenvertreibung Verwendung (Pap. Paris. 1229 Wess. *βάλε ἔμπροσθεν αὐτοῦ*, dann den Spruch

[1] Fehrle RGVV VIII 1,12 und vgl. die *Παναγία χρυσοχείρα* zu Megaspilio (Bernh. Schmidt, Volksleben 73).

[2] Als rein kathartische Maßregel verwendete man auf dieselbe Weise den schwarzen Helleborus, Plin. n. h. XXV 49: *quo et domos suffiunt purgantque, spargentes et pecora cum precatione sollemni.*

[3] Dann als Verehrung der Sieger. Bei Chariton VIII 1,12 werden der siegreiche Held und die schöne zurückgewonnene Kallirhoe von den gefangenen persischen Weibern mit Blumen und Kränzen beworfen (man gießt auch Wein und Salben vor ihren Füßen aus). Bei Heliod. III 3 erweckt der schöne Führer der Pompe der Ainianen in Delphoi große Bewunderung und wird mit Äpfeln und Blumen von den delphischen Frauen beworfen (*εὐμένειαν ἀπ᾽ αὐτοῦ τινα, ὡς ἐδόκουν, ἐφελκόμεναι*). Desgleichen erzählt der Verf. von dem siegreichen Heer der Aithiopen in Syene IX 22 (Kränze, Blumen, Siegeslieder). Vgl. Elagabalus Herodian V 6.

von rückwärts lesen)[1]. Aber auch im hohen Kultus kehrt derselbe Brauch wieder. Ins Opferfeuer für die Aphrodite zu Sekyon streute man Blätter des *παιδέρως* (Paus. II 10,5). Bei Verg. Aen. III 25 will Äneas den Altar der Mutter Venus mit Zweigen des Kornelbaums und der Myrte bedecken. Das Bekränzen des Altars war ebenfalls eine Gabe (bei Ar. av. 43 tragen die beiden Auswanderer Opferkorb, *χύτρα* und Myrtenzweige mit sich, wenn sie »ein unbekümmertes Stückchen Welt« aufsuchen — *ἐπὶ τῇ ἱδρύσει*, wie der Scholiast z. St. bemerkt, auf pax 923 verweisend).

Der Wurf. — Das Steinigen.

Bezeichnend für die Weise, in der man den Totenseelen sehr oft ihre Gaben darbringt, ist das Hinwerfen der Opfergaben. Man hat dafür auf griechisch eine reiche Auswahl von Ausdrücken: *προβάλλειν, προβάλλεσθαι* (Il. I 458, II 421, Od. III 447), *ἐπιβάλλειν* (Athen. VII 297 d), *βάλλειν* (Eur. Apoll. Rhod.), *ῥίπτειν* (Ar. pax 962), auch *χεῖν* oder *πρόχυσιν ποιέεσθαι* (Herod. I 160), *ἐπιχεῖν βωμοῖς* (Eust. Il. I 449) — dementsprechend *οὐλοχύται* von der Opfergerste (Eur. I. A. 1472 *προχύται*) und die Verben *οὐλοχυτεῖσθαι, οὐλοθυτεῖν*, endlich *ἐπιῤῥαίνειν* (Dion. Hal. VII 72)[2].

Wir berühren hier eine ganz eigentümliche Seite der Psychologie der Geister oder »der Mächte«, auf die wir genauer eingehen müssen, weil sie eben beim Voropfer, beim Wassersprengen und dem Ausstreuen der Opfergerste deutlich zum Vorschein kommt. Den flüchtigen Geistern, den Psychen, wirft man die Gabe hin oder schüttet sie aus, wie sonst den kleinen Vögeln, den Heroen oder Daimonen, welche sich direkt aus den Totenseelen entwickelt haben[3]. Wenn man sich erst die Sache einmal überlegt, wird man bald auch auf weniger bemerkte Fälle aufmerksam. Ein komischer Tanz wie die *ἀλφίτων ἔκχυσις* (Athen. XIV 629 e) erhält jetzt erst einen Sinn. Als ursprüngliches Totenopfer wird man die *stipis collatio* auffassen, von

[1] Epheuzweige reicht der Priester den Liebesleuten, ehe er sie zur Eheschließung in den Tempel hineinführt, Theodor. prodr. IX 479 ff. Myrtenzweige hält man in der Hand, wenn man Scholien singt, Ar. nub. 1364 (vgl. Ar. pax 1154, wo man die Beeren ißt, vgl. V. 575, aves 160).

[2] v. Fritze a. O. 246 irrt, wenn er von einer »Wandlung« in der Art der Darbringung der *οὐλαί* spricht und diese in Verbindung mit dem Eindringen des Kultfeuers setzen will. Davon findet sich keine Spur. Man hat die Gerste immer geworfen, nicht hingelegt.

[3] Auch die äthiopische Priesterin streut den Schlangen die Opfergaben aus, Verg. Aen. IV 485 *spargens humida mella soporiferumque papaver*, vgl. Val. Flacc. I 61 und VIII 96, ebenfalls Apoll. Rh. an der entsprechenden Stelle über die Schlangen.

der wir anläßlich des Todes des Valerius Poplicola hören (Liv. III 18 *in consulis domum plebes quadrantes, ut funere ampliore efferretur, iactasse fertur*[1]). Ja, das Streuen auf die Erde erhält schon an sich die Bedeutung einer Opferhandlung und eines Seelenopfers, wenn z. B. in germanischen Gebieten der Sämann beim Säen weder reden noch lachen (Wuttke[3] § 653) noch Feuer borgen (ebd. § 654, Feuer verscheucht ja die Ackergeister) darf; ferner wenn man das Säen damit einleitet, daß man entblößten Hauptes drei Handvoll Samen gegen Osten oder seitwärts »für die Vögel« wirft (ebd. § 652 f., § 549) und anderes der Art[2]. Ein altes Getreideopfer, an den Grenzen »den Vögeln« dargebracht, liegt, wie ich meine, auch der Geschichte bei Pseudo-Aristol. de mirab. fab. 119 zu Grunde: *ἐπὶ γὰρ τὴν χώραν αὐτῶν πολλάκις κολοιῶν* (Dohlen) *ἀναριθμήτους μυριάδας ἐπιφέρεσθαι καὶ τὸν σῖτον αὐτῶν σπειράντων καταναλίσκειν· οἷς τοὺς Ἐνετοὺς πρὸ τοῦ ἐφίπτασθαι μέλλειν ἐπὶ τὰ μεθόρια τῆς γῆς προτιθέναι δῶρα, παντοδαπῶν καρπῶν καταβάλλοντες σπέρματα, ὧν ἐὰν μὲν γεύσωνται οἱ κολοιοί, οὐχ ὑπερβαίνουσιν ἐπὶ τὴν χώραν, ἀλλ' οἴδασιν οἱ Ἐνετοὶ ὅτι ἔσονται ἐν εἰρήνῃ· ἐὰν δὲ μὴ γεύσωνται, ὡσεὶ πολεμίων ἔφοδον αὐτοῖς γινομένην οὕτω προσδοκῶσιν.* Deshalb säet man auch Erbsen am Charfreitag oder nach Sonnenuntergang, Bohnen in der Charwoche, Buchweizen im Mondschein und bei abnehmendem Monde (Wuttke[3] § 655 f.), weil man das Säen als eine Opferdarbringung für die Ackergeister, die hier mit den Totengeistern zusammenfallen, aufgefaßt hat. Aber die bösen Geister, die beim Aussäen drohen, wehrt man durch Glockengeläute (§ 655), Entzweiwerfen von Töpfen (§ 657) u. a. ab.

Nach diesen allgemeineren Bemerkungen wenden wir uns jetzt zu dem interessanten Tereus-Opfer in Megara, wo man alljährlich mit Steinchen statt mit Opfergerste opferte: *θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος ψηφῖσιν ἐν τῇ θυσίᾳ ἀντὶ οὐλῶν χρώμενοι* (Paus. I 41,9). Pausanias (oder seine Quelle) redet ganz deutlich, wenn er hier das Streuen der Steinchen mit dem Streuen der Opfergerste auf eine Linie stellt (es handelt sich um ein gewöhnliches Tieropfer, dem Heros *ὡς θεῷ* dargebracht; denn Pausanias spricht offenbar von *θυσία* und *οὐλαί* in ihrer herkömmlichen Bedeutung). Hier wenigstens wird man zu keinen Interpretationskünsten wie oben an

---

[1] Marquardt III 139 weiß nur, an die in Quellen, Flüsse und Seen geworfenen Geldstücke zu erinnern.

[2] Vgl. Plin. XVIII 197: einige werfen die Getreidesamen auf geheime Weise, was ihren Wurf glücklich und fruchtbar macht: *artis quoque cuiusdam est aequaliter spargere. manus utique congruere debet cum gradu semperque cum dextro pede. fit quoque quorundam occulta ratione quod sors genialis atque fecunda est* (vielleicht *inversa manu*?).

den Odyssee-Stellen seine Zuflucht nehmen können. Man wird den alleinstehenden Ritus erst verstehen, wenn man das Steinwerfen überhaupt in Betracht zieht. Es wird deshalb notwendig sein, hierauf näher einzugehen.

Das Steinwerfen ist sowohl eine apotropäische Maßregel als auch ein Seelenopfer und eine magische Zauberhandlung, endlich eine beinahe überall wiederkehrende Hinrichtungsweise. Auf Madagaskar sichert man sich durch Steinwürfe gegen die Geister[1]. Wenn man in Altindien vom Leichenfeuer zurückkehrte (ohne sich umzusehen), erhielt man sieben Kieselsteine in die Hände, die man einzeln ausstreute[2]. Bei der altindischen Beschwörung warf man einen Krug mit einem Stein darin nach Süden, der Geistergegend[3].

Das Steinigen kannten die Griechen ebenso gut wie z. B. die Hebräer[4]. Man steinigte in Griechenland die Landesverräter (so Lykides in Athen, dessen Frau und Kinder von den Frauen gesteinigt wurden, Herod. IX 5; den arkadischen König Aristokrates nach der Einnahme Hiras, Paus. IV 22,7, nachher wurde die Leiche unbegraben über die Grenze geworfen)[5], ebenso verfuhr man mit anderen Verbrechern und Sündern[6]. Ähnliches begegnet uns in der Sage: Phalas, der Flottenführer des Memnon auf Rhodos, wurde von seinen Leuten gesteinigt (Dictys IV 4, VI 10), die Kinder Medeas zu Korinth (Paus. II 3,7, daran schloß sich das Sühnopfer an den

---

[1] Schurtz, Urgeschichte 567.

[2] Hillebrandt, Rit.-Litt. 89.

[3] Ebd. 175.

[4] Steinigung ist Strafe für den Molochdienst im Pentateuch. Der über der Leiche sich wölbende Steinhaufen versah nach Schwally S. 50 die Stelle des Grabes, Jos. 7,24 ff.; von Absalon 2. Sam. 18,17 f. — Die rechtliche Grundlage dieser Volksjustiz hat R. Hirzel eingehend untersucht, »Die Strafe der Steinigung« in den Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 225 ff., mit ausführlichen Belegen aus dem alten Griechenland und schlagenden Parallelen. Allein den magischen Ritus erklärt er nicht, und er glaubt mit der Erklärung der rituellen Abwehr und der Sühne überall auszukommen.

[5] Weitere Beispiele bei W. Wachsmuth, Hell. Altertumskunde II^2 793 f. (B. Schmidt a. O. 373).

[6] Vgl. Plat. legg. IX 12, 873 b. Gruppe G. M. 887,4 und 901,3. So versteht man Artemid. III 48: *βάλλειν λίθοις τινὰ κακῶς εἰπεῖν τινα σημαίνει, βάλλεσθαι δὲ λίθοις ὑπό τινος κακῶς ἀκούσεσθαι προαγορεύει· ἐοίκασι γὰρ οἱ λίθοι λόγοις ἀπρεπέσι καὶ μαχίμοις. πολλάκις δὲ τὸ βάλλεσθαι λίθοις καὶ ἀποδημίαν προηγόρευσε· δεῖ γὰρ ὡς εἰκὸς τὸν βαλλόμενον φυγεῖν* (!). *ἐπειδὰν δὲ πολλοὶ ὦσιν οἱ βάλλοντες, ἀγαθοὶ τετήρηνται μύοις τοῖς ἐξ ὄχλου ποριζομένοις.*

Heraien), die Kinder zu Kaphyai in Arkadien (Paus. VIII 23,6)[1] u. s. w. Deshalb hat man auch vom Heros zu Temesa erzählt, daß er immer weiter zürne, »weil gesteinigt«[2]. Natürlich war das Steinwerfen (*λιθόλευστος Ἄρης*, Soph. Aias 252) die einfache und uralte Kampfesart, die sich bei tumultuarischem Verfahren von selbst ergab (z. B. Cic. in Verr. IV 95). Auch die Heroen, Daimonen und Götter werfen Steine, z. B. Apollon[3] und Talos auf Kreta[4], Tennes auf Tenedos auf die sich dem Ufer Nähernden; Artemis wirft einen Stein auf den Stier, der im argivischen Mythus mit dem Wolfe kämpft, Paus. II 19,7; Demeter tötet in der Gestalt einer argivischen Frau mit einem Steinwurf den Pyrrhos zu Argos, Paus. I 13,8. II 21,6; Temon tötet den König der Inachier mit einem Steine, dem man darauf opfert, Plut. qu. gr. p. 294 c[5]. Sowohl in der Sage wie in der Kunst sehen wir Giganten und Titanen u. a. ungeschlachte Riesen mit Steinen kämpfen. Man dachte sich auch chthonische Mächte und Gottheiten unter Steinen oder Felsen liegen: am Tilphossion in Boiotien hat Apollon einen Felsblock über die Erinys Telphusa gewälzt, Hom. hymn. 204 ff. Dieselbe Todesweise[6] findet hinwiederum, wie zu erwarten ist, im altertümlichen Kultus ihre Anwendung (der Pharmakos im teischen Abdera, Kallim. fr. 544 Schn., Ov. Ib. 467 f., vielleicht auch in Massilia, Lact. zu Stat. Theb. X 763; der Pharmakos, der dem Apollon die heiligen Schalen gestohlen hatte, wurde gesteinigt, Harpokr. p. 180 B.). Apollon von Tyana »reinigte« die

---

[1] Über diese Kindergräber vgl. meine Bemerkung, Hermes und die Toten S. 55. Zum Kindesopfer s. auch Paus. IX 8,2 (in Potniai dem Dionysos), Paus. VI 9,6 (Heros Kleomedes auf Astypalaia, der ein Haus einreißt und dadurch Kinder tötet). Kinderseelen sind wertvoll: selbst ein fünfjähriges Kind heißt *ἥρως συγγενείας* IG II 3, 1460.

[2] Strabo VI 255. Paus. VI 6,3. Ail. v. h. VIII 18. Im jetzigen griechischen Aberglauben macht die Zeremonie des Steinwerfens den Verfluchten zum Vurkolaken (Schmidt, Volksl. 161).

[3] Head, H. N.² 393 (Münzen aus Eleutherna).

[4] Head, H. N.² 474, vgl. Minotauros ebd. 460.

[5] Theokrit VII 11 erwähnt ein *σᾶμα Βρασί-λας* (»Steinwerfer«?). Br. Sauer, Das sogen. Theseion S. 133 (Taf. 3) vermutet, daß die Pelasger am Theseion vielleicht durch magische Kräfte die Steine in der Luft fliegen ließen (?), vgl. auch über Amphion Paus. VI 20. Man könnte die Geschichte vom Bogomilen Basileios anführen, den die Dämonen Satans steinigen, weil er die Geheimlehren der Sekte verriet, Anna Comnena Alex. XV p. 489 B (Hirzel a. O. 251⁰).

[6] von Flüchen begleitet, Aisch. Ag. 1616 *δημορρῖφεῖς ... λευσίμους ἀράς*. Soph. Ant. 36 *φόνον δημόλευστον*· Prop. V 5,75. Vgl. Roscher, Kynanthropie 38 f.

Ephesier von einer Pest, indem er die Einwohner den Dämon steinigen ließ, Philostr. vit. Ap. IV 10 f. Onoklos, König der Ainianen (oder Oinoklos) wird auf Geheiß des Orakels in Kirrha gesteinigt, um schwere Dürre abzuwehren [1]. Derselben Vorstellung entstammt die Sitte der Araber, wenn sie in Mekka mit Steinen »den Teufel werfen« [2]. Auch die jetzigen Griechen nehmen die symbolische Steinigung gegen allgemein Verhaßte vor [3].

Im Totenkult hat der Steinwurf den alten rituellen Sinn beibehalten. Dieser aber ist ein doppelter. Man wird durch Steine getötet und als Toter immer weiter durch Steinwürfe geschmäht, — man wird aber auch durch Steinwürfe verehrt, weil sich der Grabhügel durch Steinwürfe bildet, und jeder neugeworfene Stein eine Erhöhung des Grabhügels und folglich eine Ehrung des Toten bedeutet. Eine Verhöhnung des Toten ist es, wenn es z. B. von Aigisthos Eur. El. 326 ff. heißt: *ἐνθρώσκει τάφῳ πέτροις τε λεύει μνῆμα λάινον πατρός* (sc. des Agamemnon). Und Properz verwünscht die Kupplerin mit folgenden Worten (V 5,75): *quisquis amas, scabris hoc bustum caedite saxis, / mixtaque cum saxis addite verba mala.* Dagegen lesen wir bei Petron. sat. 114 *aut certe praeteriens aliquis tralaticia humanitate lapidabit,* wo es eine Ehrung des Toten bedeutet. Zur Erklärung hat man Dion. Hal. a. r. III 21 herangezogen, wo die Vorübergehenden Steine und Erde auf das Grab der Schwester des Horatius tragen [4]. Von einer ganz eigentümlichen Mischung der Vorstellungen gibt uns die Nachricht über das Totenopfer Kunde, das man am Grabe Philopoimens darbrachte. Über dem Grabe des Edlen hat man die Strafe an den Messeniern vollzogen, indem man sie hier steinigte [5]. Man könnte damit die Stelle bei Plut. amat. 21, 768 a vergleichen, wo die Frauen die Lais in den Tempel der Aphrodite hineinführen und hier steinigen: mit dem Steinwurf tötet man das Opfer und ehrt gleichzeitig die Göttin selbst [6].

---

[1] Plut. qu. gr. 26 (vgl. 13).

[2] Wellhausen, Reste u. s. w.[2] 80. Curtiss, Ursem. Relig. 76.

[3] Bernh. Schmidt, Neue Jahrb. Bd. 147 (1893) 369 ff.

[4] *οἱ παριόντες αὐτὴν ἐρριμμένην ἐν ᾧ διεχρήσθη χωρίῳ, λίθους ἐπιφοροῦντες καὶ γῆν ἐκήδευσαν ὡς πτῶμα ἔρημον κηδεμόνων.*

[5] Plut. Philop. 21: *ἐτάφη μὲν οὖν, ὡς εἰκός, ἐνδόξως καὶ περὶ τὸ μνημεῖον οἱ τῶν Μεσσηνίων αἰχμάλωτοι κατελείσθησαν.* Hirzel a. O. 228 (S. 6 des Separatabdrucks) Anm. 3 vergleicht Plat. legg. IX 872 b, der den Mörder an der Grabstätte des Ermordeten hingerichtet werden läßt. Man denkt zunächst an die Ähnlichkeit mit den zwölf troischen Gefangenen, die Achilleus an der *πυρά* des Patrokles hinschlachten läßt.
Vgl. Hirzel a. O. 248,7.

Wie zähe sich die Sitte im Totenkultus erhalten hat, sieht man aus der Geschichte bei Serv. Aen. XI 247 [1]: auf dem Gipfel des Garganus finden sich zwei Gräber über zwei Brüdern, die sich aus Liebe zu ein und demselben Mädchen gegenseitig getötet hatten — *si qui duo inter ipsam silvam agentes iter uno impetu vel eodem momento saxa adversum sepulchra iecerint, vi nescioqua saxa ipsa separata ad sepulchra singula decidunt.* Dort wenigstens war man gewohnt, beim Vorübergehen Steine auf zwei benachbarte Gräber zu werfen [2], und die Erklärung hierfür wird man schon darin gesucht haben, daß es Gräber wären. Dies letzte Beispiel leitet uns direkt zu den Steinhaufen über, die zu allen Zeiten und wohl fast in allen Gegenden als Wegezeichen gedient haben und durch Steinwürfe der Vorübergehenden gebildet werden.

Gerade der Totenkultus wird uns auch die kultische Seite der sogen. Hermeshügel erklären [3]. Sie dienten als Wegezeichen und Grenzzeichen — aber in den Gedanken der Vorübergehenden flossen sie mit den aus Steinen gebildeten Grabhügeln in eins zusammen. Auch die Steinhaufen an den Wegen, die als Wegweiser dienten, mußten eine Totenseele besitzen und waren von einem Verstorbenen bewohnt. Der Hermes chthonios und enodios bot sich als göttlicher Exponent von selbst dar [4]. Ihm zu Ehren wurde der Stein den übrigen beigefügt, er war eine Opfergabe, dem Gotte der Wege und der Toten dargebracht. Aber von allen

---

[1] Zuerst angeführt bei Liebrecht, Zur Volkskunde 273, dann B. Schmidt, S. 390 und Hirzel a. O.

[2] Die Nachbarschaft und gleiche Größe haben die Besitzer zu Brüdern gemacht; wie das erotische Motiv hineingekommen sein mag, ist unerfindlich (für Griechenland hätte man vielleicht phallische Hermen heranziehen können).

[3] Vgl. meinen Art. Hermai in der Realenzyklopädie S. 697 f.

[4] Insofern halte ich die Ausführungen Bernh. Schmidts für zutreffend (S. 383). Aber er irrt ganz entschieden, wenn er alle Hermeshügel aus den Fluchmalen ableiten will (S. 379) und den Anknüpfungspunkt in dem Hermes *κάτοχος* findet, der die Seelen der Verfluchten festhält: dann muß er auch annehmen, daß der Steinwurf, der den Hermeshügel erhöht, ganz allmählich »und fast unmerklich« aus dem tödlichen Steinwurf der die Volksjustiz Vollstreckenden umgebildet sei (S. 385). Das alles will mir aber doch zu künstlich erscheinen, wenn auch Hirzel S. 235 offenbar dem zustimmt. Dagegen hat auf Island der Kultus der Wegemarken (der »Hermaia«) umgekehrt den Kultus der *βιαιοθάνατοι* beeinflußt, wenn man hier nicht nur Steine, sondern auch Münzen, Zweige, Strumpfbänder, Handschuhe, Schuhe, Schuhflicken auf den Haufen wirft (Liebrecht a. O. 273 f.; Kahle, Z. f. V. XII 1902, 206; Samter, Geburt u. s. w. 201).

Grabhügeln haben diejenigen auf die Menschen den tiefsten Eindruck gemacht, welche sich über den Gesteinigten erhoben und die *βιαιοθάνατοι* kennzeichneten. Diese Gräber waren *tabu* par excellence, und man wehrte sich dagegen durch einen Steinwurf. Infolgedessen hat man auch einmal vom Hermes als dem Gotte der *ἕρμαια* erzählt, daß er wegen der Tötung des Argos mit Steinchen (*ψῆφοι*) beworfen wurde (Schol. Od. XVI 471 und Etym. M. u. *ἕρμαιον*)[1]. Ja, auf diesem Gebiete hat ihm einmal Herakles (Alexikakos oder Kallinikos) Konkurrenz gemacht (Hellan. bei Tz. Lyk. 469 und Apollod. II 6,4): ein »Herakleion« als Kulthügel des Herakles, wahrscheinlich bei einer Stadtmauer als kräftiger Schutz befindlich, wird jedoch die Geschichte vorausgesetzt haben: hier aber ist der Kult-(Grab)hügel[2] nicht durch summarische Justiz der Götter entstanden, sondern von Telamon, der vor Herakles durch eine Öffnung der niedergerissenen Mauer in Troja eindrang, heißt es, daß er, um den Gewaltigen zu versöhnen, *λίθους περὶ αὐτὸν ἐσώρευεν*, und auf diese Weise ihm als Gott einen Altar errichtete[3]. Wie man sieht, befinden wir uns auch hier demselben Probleme gegenüber, Schmach oder Ehrung, Abwehr oder Opfer. Die Alten haben selbst hier nicht immer deutlich unterscheiden können, ebenso wenig wie die Neueren (s. u.).

Der Grabhügel fällt mit dem Kulthügel zusammen. Dies bezeugt vor allem, was den Kultus der Heroen und der chthonischen Gottheiten betrifft,

---

[1] Man denkt unwillkührlich an die argivische Gerichtsstätte, die gerade durch die Gräber zweier Gesteinigten ausgezeichnet war, Schol. Eur. Or. 874 (vgl. Schol. Aeschin. in Ctesiph. 87 über die Gerichtsstelle zu Phaleron und die daselbst getöteten Argeier). Die Steinigung als Volksjustiz scheint übrigens besonders in Argos, wo Hermes die Untat beging, beliebt zu sein, vgl. Eur. Heraklid. 141 *νόμοισι τοῖς ἐκεῖθεν ἐψηφισμένους θανεῖν*, Schol. Eur. Or. 872, vgl. 48 ff, Thuk. V 60, vgl. die *Βολεοί* Paus. II 36,3 (mit der Erklärung Schmidts S. 388). Es ist eine außerordentlich wirkungsvolle *περιπέτεια*, daß man die *ψῆφοι*, statt mit denselben abzustimmen, einfach proleptisch zur Lithobolie verwendet. Man wirft sie dem Gotte zu Füßen, weil man die Herme im Steinhügel aufrichtete. Zuviel schließt daraus Hirzel S. 255.

[2] Auch Eur. Heracl. fur. 1331 f., wo Theseus dem Herakles verspricht *θυσίαισι λαΐνοισί τ' ἐξογκώμασιν τίμιον ἀνάξει πᾶσ' Ἀθηναίων πόλις*, bezieht B. Schmidt S. 384 feinsinnig auf die durch Steinwürfe aufgeschütteten Kulthügel oder Altäre des Herakles. Der Grabhügel wird auch hier der Vorstellung zu Grunde liegen.

[3] Hirzel S. 253 sieht in den Steinwürfen Telamons nur Abwehr und setzt dies wiederum in Verbindung mit dem Zunamen des Herakles als *Ἀλεξίκακος*. Aber darauf darf man nicht zu viel Gewicht legen, als Beinamen des Herakles findet man auch Kallinikos.

die Geschichte von Skylakeus[1], der allein von allen Lykiern aus Troja in die Heimat zurückkehrte und hier von den zürnenden Weibern »neben dem heiligen Bezirk und Mal (σῆμα) des gewaltigen Bellerophontes« gesteinigt wurde — später wäre ihm »auf Geheiß Apollons« göttliche Ehre zuteil geworden (Qu. Smyrn. X 158 ff.). Dasselbe Verhältnis zwischen Gott und einem »verstorbenen« Heros kehrt bekanntlich in unzähligen Fällen des Heroenkultus wieder[2]. Es verlautet nichts davon, daß die Steinigung des Skylakeus im kultischen Zyklus jährlich wiederholt wurde, aber sicherlich bildet der Steinhügel, der den Heros bedeckte, den Ausgangspunkt des Mythus: nicht der Tod des Gewaltigen, sondern der gewaltsame Tod habe den Heros über das Los der gewöhnlichen Verstorbenen erhoben. Vielleicht läßt sich Λάϊος, dessen Grab an der phokischen Schiste nach Paus. X 5,2 mit Steinen beworfen wurde, ebenfalls in diesem Zusammenhange erklären, als »der Mann des Steinhügels«[3].

Im Mythus können wir die Nachwirkung derselben Auffassung noch weiter verfolgen. Von Kaineus heißt es, daß er »aufrecht stehend« in die Erde versank, von Steinen oder Fichten (Françoisvase und Pind.) überschüttet. Dieser Mythus wird wahrscheinlich auf ein Kaineus-Grab zurückgehen, das eben aus Steinen oder aus Fichtenzweigen (oder beidem) bestand. Er war auch Sohn des Elatos, »des Fichtenmannes« (von ἐλάτη)[4]. Bei den Römern erzählte man in ähnlicher Weise von Tarpeja, die unter Schilden (oder Goldringen! Plut. Rom. 17) begraben worden wäre (Serv. Aen. VIII 348).

Dieselbe Schwankung zwischen Opfer und apotropäischer Maßregel kehrt dann auch bei den zahllosen Steinhügeln wieder, die sich überall finden. So berichtet Wuttke[3] § 32 von einer schwäbischen Grube, in die jeder Vorübergehende einen Stein hineinwirft, indem er dabei sagt: »Wir wollen den Nachtfräulein auch ein Opfer bringen«, sonst hat man Unglück auf dem Wege. In Zentralaustralien wirft man Zweige auf den Haufen, um nicht den bösen Einflüssen der im Haufen verborgenen magischen Kraft

---

[1] Angeführt bei B. Schmidt a. O. S. 378.

[2] S. z. B. Art. Heros in der Realenzykl. S. 1120 ff.

[3] Also nicht zu λάιος (Elster), vgl. Ἐπίλαις, oder λαός. Der Λάας, den Kronos statt des Zeus verschlingt (Cramer Anecd. I 267), ist natürlich der »Steinmann«.

[4] Natürlich hat man bei der Steinigung auch Zweige und was sonst gerade in die Hände fiel, verwenden können, vgl. Cic. in Verr. IV 95 und Ioseph. de bell. Jud. I 27,6 von Herodes: ἐν ἐκκλησίᾳ τῶν τε ἡγεμόνων καὶ Τήρωνος κατηγορήσος, τὸν λαὸν ἐπ' αὐτοὺς ἐστρατολόγησεν· αὐτόθι γοῦν ἀναιροῦνται μετὰ τοῦ κουρέως, ξύλοις βαλλόμενοι καὶ λίθοις.

und daraus folgenden Magenkrankheiten ausgesetzt zu sein[1]. In Norwegen gibt es auch an mehreren Orten Stellen, wo man einen Stein oder einen Zweig (das letztere z. B. in Ringerike) hinwirft, ohne oft die Sitte erklären zu können[2].

Was nun die Deutung dieses Steinwerfens betrifft, so schwanken ja die Erklärungen der Gelehrten sehr[3]. Frazer glaubt, daß die Wanderer dadurch die Müdigkeit loswerden, aber dadurch erklärt er nur einen ganz beschränkten Kreis der in Frage kommenden Fälle. Besser wäre schon, wenn man das oben angeführte überlegt, die Erklärung von Jevons, daß man dadurch die Schuld unter alle Anwesende verteile[4]. So werfen z. B. die Israeliten je einen Stein auf die Felder der besiegten Moabiter, um das Land unfruchtbar zu machen (2. reg. 3,25), und bei Platon legg. IX 873 b sollen die Behörden den hingerichteten und nackt an den Kreuzweg geworfenen Verwandtenmörder ὑπὲρ ὅλης τῆς πόλεως mit je einem Stein bewerfen, indem sie auf seinen Kopf zielen[5]. Man sieht aber leicht, daß auch diese Rücksicht sekundär ist, wenn sie auch sehr oft ein wesentliches Charakteristikum des Vorgehens bezeichnet und besonders bei Hinrichtungen die ganze Wucht der Volksjustiz und den unversöhnlichen Groll sämtlicher Gemeindegenossen deutlich zum Ausdruck bringt. Ebenso verhält es sich übrigens auch mit dem Werfen der Opfergerste, die allen Anwesenden in die Hände gegeben wird: auch hier sollen sich alle an der heiligen Handlung gleichmäßig beteiligen, aber natürlich bleibt das Opfer, das sie darbringen, die Hauptsache.

Dann hat man viel richtiger an den Gräberkultus gedacht. So Liebrecht. Auch Bernh. Schmidt, der in einseitiger Übertreibung die Fluchmale zum Ausgangspunkt nimmt (s. o.), hebt bei dem ἀναθεματίζειν der Neugriechen als neugriechische Vorstellung hervor, daß »je schwerer der Steinhaufen, desto sicherer sinke die Seele zur Hölle«. Daß man durch den Steinhaufen die Seele festhalte, ist eine Vorstellung die uns auch sonst des

[1] Frazer a. O. I 162 (was ebd. weiter über magische Steine angeführt wird, hängt lediglich mit dem Aussehen und der Gestalt der Steine zusammen).

[2] S. überhaupt Frazer G. B.[2] III 4 ff. Vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 267 ff., 274.

[3] Es mag wohl öfters auf die Rechnung der Berichterstatter zu schreiben sein, daß man nicht deutlich sieht, ob man den Steinhügel bewirft oder einfach einen Stein hinlegt.

[4] Introduction 292: So great was the difficulty of finding any one to strike the first blow, that the practice of stoning the victim to death was frequently adopted, as thereby the responsibility was divided amongst all the clansmen.

[5] Vgl. Seneca Oed. 871 *congerite, cives, saxa in infandum caput.*

öfteren begegnet. Nach englischem Gesetz mußten die Selbstmörder an Kreuzwegen begraben und ihnen ein Pfahl durch den Leib getrieben werden (vgl. die neugr. *vurkolakas*) — um den Pfahl häuften dann die Vorüberhenden Steine, Scherben u. s. w.[1] auf. In Schweden wirft man Steine nicht allein an Stellen, wo Menschen auf gewaltsame Weise umgekommen sind, sondern auch da, wo unerlaubte Handlungen (Beischlaf u. a.) stattgefunden haben[2] — das *tabu* wird folglich hier weiter ausgedehnt. Man wehrt sich dagegen durch Steinwürfe, um nicht vom *μύσος* angesteckt zu werden. Noch schärfer tritt das apotropäische Moment in dem alten Bestattungsritus der Troglodyten hervor, wie ihn uns Diod. III 33 überliefert hat: *ταφαὶ δὲ παντελῶς ἐξηλλαγμέναι ἐπιχωριάζουσι· τοῖς γὰρ τῶν παλιούρων λύγοις δήσαντες τῶν τετελευτηκότων τὰ σώματα προσάπτουσι τὸν αὐχένα τοῖς σκέλεσι, θέντες δὲ τὸν νεκρὸν ἐπί τινος ἀναστήματος βάλλουσι λίθοις χειροπληθέσι γελῶντες, μέχρι ἂν ὅτου τοῖς λίθοις περιχώσαντες ἀποκρύψωσι τὰ σώματα· τὸ δὲ τελευταῖον αἰγὸς κέρας ἐπιθέντες ἀπολύονται, συμπάθειαν οὐδεμίαν λαμβάνοντες.* Sie legen folglich die Leiche auf eine Erhöhung und bewerfen sie »lachend« mit Steinen. Daß die Troglodyten kein Mitleid mit ihren Toten empfinden, hat der Berichterstatter selbst aus ihrem Benehmen gefolgert. Wir aber werden sowohl im Steinigen wie im rituellen Gelächter[3] ausgesprochene apotropäische Maßregeln sehen. Ebenso haben wir die ägyptische Sitte beim Einbalsamieren der Toten zu beurteilen, Diod. I 91: der sogen. *παρασχίστης*, der die Leiche mit einem äthiopischen Steine öffnete, wurde von den Anwesenden verfolgt und mit Steinen beworfen. Steine wirft man den Totenseelen nach und allem, was mit ihnen in Berührung kommt: mit Steinwürfen droht auch Telemachos, den Eumaios aufs Land hinauszujagen (Od. XXI 370 f.), und mit Steinwürfen wehrt man sich gegen bissige Hunde (die auch als Verwandlungsformen der Totenseelen zuweilen erscheinen mögen, Hekabe als Hund Tz. Chil. III 248).

Daß der Steinwurf sehr oft als apotropäische Maßregel aufzufassen ist, steht folglich außer Frage. Aber wir müssen dies sofort dahin einschränken, daß sie nur zürnenden Totenseelen gilt. Wo diese Seite nicht hervortritt, werden wir dagegen im Steinwurf eine Opferdarbringung zu sehen haben. Und was die Hermeshügel u. ä. angeht, so ist der Stein als Opfergabe ebenso alt wie das Aufräumen der Felder und das Säubern der Wege: er gehört dem Wegegott. Natürlich wird man öfters den Charak-

[1] Hirzel a. O. S. 11[0] (236).

[2] Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I 486 f. (Liebrecht S. 274).

[3] Vgl. die Lithobolie, von Aischrologie begleitet (s. u.).

ter der Steinhaufen verwechselt haben[1], und es liegt in der Natur der Sache, daß der Kultus der βιαιοθάνατοι als der furchtbarere und eindrucksvollere auf das Gebiet der gewöhnlichen Toten übergeriffen und gerade dadurch oft zur Erhaltung des Kultus, den diese Hügel genossen, beigetragen hat[2].

Hier ist auch der Gebrauch am Tereus-Grabe in Megara anzuschließen. Wenn Pausanias sagt, daß man die Steinchen »statt der Gerste« werfe, dann muß sich daß Steinwerfen (merkwürdigerweise), statt eine selbständige Zeremonie auszumachen, in das Opferritual eingedrängt haben. Aber Steinchen statt Gerste wird man ursprünglich nicht auf die Häupter der Opfertiere oder der Anwesenden gestreut haben; dagegen wird man den Altar oder eher das Grab des unglücklichen Selbstmörders mit Steinchen beworfen, oder den βόθρος damit ausgefüllt haben. Wenn man sich an die Worte des Periegeten hält, hat man bei dieser Gelegenheit nicht an apotropäische Abwehr, sondern an eine Opferdarbringung gedacht, die mit der προβολή der Opfergerste auf eine Stufe gestellt wurde.

Von dem hier besprochenen Steinwerfen haben wir die rituellen Kämpfe mit Steinen zu trennen. Hier hat das gegenseitige Bewerfen mit Steinen ausgesprochene kathartische Bedeutung. Als solche rituelle Reinigungsakte kennen wir die Βαλλητύς zu Eleusis zu Ehren des Demophon[3] — denn an dieser Auffassung wird man (trotz Hirzel a. O. 255 f.)

[1] Die sieben Planeten im Minâ-thale wurden mit Steinwürfen verehrt, dann ließ Muhamed statt derer drei Steinpfeiler als »Sitze des Teufels« errichten und mit Steinen bewerfen (Liebrecht a. O. 280 ff.).

[2] Der Kultus der βιαιοθάνατοι hat sich auch sonst als der stärkere erwiesen. Daß Bewaffnete einen Krieger zur Begräbnis- (Verbrennungs-) Stätte begleiteten, sehen wir z. B. aus den Dipylonvasen (bewaffnete Soldaten geben der Asche Philopoimens das Geleite, Plut. Philop. 21,5; auf der sf. Athener Lekythos JHS XIX 229 sehen wir eine Art Waffentanz um den Grabhügel herum). Aber regelmäßig wurde zu allen Zeiten ein Speer dem gewaltsam Gestorbenen beim Leichenbegängnis vorangetragen (natürlich nicht »zum Zeichen der den Verwandten obliegenden Blutrache«, wie man gewöhnlich erklärt). Die frühere Sitte wurde auf eine bestimmte Klasse gefährlicher Totenseelen beschränkt und hier beibehalten. Die Lanze pflanzte man auf dem Grabhügel auf und hielt drei Tage lang ringsum das Grab Wache (Pollux VIII 7. Harpokr. u. δόρυ. Dem. XXXVII 69). Wahrscheinlich haben wir es hier mit altem Vampyraberglauben zu tun: man wehrte sich gegen die gefährliche Seele des Toten.

[3] So Lobeck, Aglaoph. 680; Crusius, Beitr. 20; Usener, Kl. Schriften IV 438; (Nilsson, Feste 414 f.; auch in Mauretanien, Act. S. Timothei ed. Usener p. 25). Gruppe a. O. 901,3 will die βαλλητύς mit dem rituellen Pflügen zusammenstellen, wozu kein Anlaß vorhanden ist. Zu vergleichen sind auch die rituellen Scheinkämpfe am Grabe des Harpalykes und die »Daulis« in Argos (Hesych s. v.).

festhalten, vgl. Hesych s. v. und die bekannte Stelle im homer. Demeterhymnus 275 ff. — und die Lithobolia zu Trozen (Paus. II 32,2 — aus der Legende geht hervor, daß beide Parteien zu Steinen greifen; das Jungfrauenpaar wäre darunter, d. h. mit anderen zusammen, von der gegnerischen Partei getötet worden); ferner kennen wir das Steinewerfen der Mädchen an den *Ancillarum feriae* (Nonae Caprotinae)[1] und einen ähnlichen Brauch an den Luperkalien in Rom. Hirzel a. O. denkt sowohl für Eleusis wie für Trozen, ja auch für das Totenfest der Kinder in Kaphyai (Paus. VIII 23,5) und der Phokaier in Agylla (Herod. I 167) an eine Steinigung eines *ad hoc* errichteten Bildes oder des Kulthügels (wenn ich ihn recht verstehe) und vergleicht damit die Steinigung der Pharmakoi. Aber er weiß nichts Entscheidendes für diese (an sich gewiß nicht undenkbare) jährlich wiederholte rituelle Steinigung vorzubringen[2].

Kathartische Wirkung hat auch der Steinwurf in anderen Fällen. Er vermag geradezu den Wahnsinn zu heilen. Dies ergibt sich aus der Geschichte von Herakles, der von Athena mit einem Steine (*Σωφρονιστήρ* genannt) getroffen und dadurch in Schlaf versenkt wird (Paus. IX 11,2)[3].

[1] mit Aischrologie verbunden, Plut. Rom. 29,6 (vgl. Camill. 33 ff.).

[2] Von den Kindern in Kaphyai ist eigentlich nur von *ἐναγισμοί* die Rede, und von den Phokaiern heißt es bei Herod. nur *ἐναγίζουσί σφι μεγάλως καὶ ἀγῶνα γυμνικὸν καὶ ἱππικὸν ἐπιστᾶσι*. Eine Steinigung hätten Herodot und Paus. gewiß erwähnt, wenn sie überhaupt etwas davon gewußt hätten. — Über die *Βαλλαχράδαι*, wie sich die argivischen Kinder bei einem Feste nannten (Plut. qu. gr. 51), wissen wir leider nichts. Man denkt unwillkürlich an den Herakultus und den ihr heiligen Birnbaum (eine Birne auch auf Münzen von Metapont, vgl. auch Ail. v. h. III 39). Einen mit Steinen beworfenen Baum kenne ich sonst nur aus dem sonderbaren Kopenhagener Relief, wo ein Kranker auf einer Tragbare zu einem Baume, auf dem sich eine große Schlange befindet, getragen wird, während zwei Jünglinge je einen faustgroßen Stein gegen den Baum und die Schlange werfen (höchst unwahrscheinliche Erklärung bei Küster RGVV XIII 2,135). Durch dieses Steinwerfen soll offenbar dem Kranken geholfen werden.

[3] Wenn dagegen Orestes dadurch gereinigt oder vom Wahnsinn geheilt wird, daß er sich auf den »heiligen Stein« zu Trozen (Paus. II 31,4) oder auf den sogen. Zeus *καππώτας* (= *καταιβάτης*) bei Gythion (Paus. III 22,1) niederläßt, dann haben wir hier die direkte Wirkung eines weißen oder aus dem Himmel stammenden Steines zu sehen (Frazer a. O. 161,6 vergleicht die Geschichte bei Ptolem. nov. hist. p. 153 Bekk., wo Zeus auf ähnliche Weise bei Leukadia die Liebe zu Hera loswird). Der reine Stein reinigt, zum *Καππώτας* vgl. den *Κεραύνιος λίθος* bei Porphyr. vit. Pyth. 17. Man darf zugleich an den Beinamen des Apollon bei Steph. Byz. erinnern: *Λιθήσιος· ὁ Ἀπόλλων ἐν τῷ Μαλέᾳ λίθῳ προσιδρυμένος ἐκεῖ, Ῥιανὸς Ἡλιακῶν τρίτῳ* (vgl. Wide, Lak. Kulte 93). Was

Der Wurf selbst (und nicht das Geworfene) ist entscheidend in der Vorsichtsmafsregel, die Plin. XXVIII 33 bei der Entbindung empfiehlt: wo eine Kreifsende liegt, soll man einen Stein oder Speer hinüberwerfen, auch ein Wurfspiefs, der aus dem Leibe eines Menschen gezogen wurde, ist nützlich — dann gebärt sie leichter. In Norwegen jagt ein solcher Wurf die bösen Geister (die »Unterirdischen«) aus dem Hause.

Im Aberglauben treffen wir das Steinwerfen wieder. Drei in Purpur eingewickelte Steinchen wirft man sich in die Brustfalte der Toga beim Zauber zur Stärkung der Männlichkeit (Petron. S. 131 Büch. . . . *hoc peracto carmine ter me jussit expuere terque lapillos conicere in sinum quos ipsa praecantatos purpura involverat admotisque manibus temptare coepit inguinum vires*). Wenn man ein Wiesel erblickt, wirft man drei Steine auf den Weg (Theophr. char. 16). Das ist ja auch eine Art »Seelenopfer«, womit der Deisidaimon seine Angst beschwichtigt[1]. Eine symbolische Über-

der ἱερεὺς λιθοφόρος in Athen, IG II 3, 296, bedeutet, wissen wir noch nicht (trotz W. Vischer, Kl. Schriften II 367). — Dafs Steine auch direkte magische Kraft erhalten, zeigt die ganze Steinkunde. Aus dem Pariser Zauberpapyrus 937 (vgl. 1048, 1057) wissen wir, dafs eine ψῆφος zum Festhalten und Loslassen der magischen Gottheit dient, und von Apuleius apol. 35 hören wir, dafs die *calculi marini* bei der Zauberhandlung verwendet wurden, wie sie das Meer glatt gespült hatte (auch in der Medizin verwendet, Abt, RGVV IV 219,7). Hier spielt wohl die reinigende Kraft des Salzwassers mit herein. Zugleich möchte ich auf den sonderbaren Gebrauch des feinen Meersandes und der weifsen Kieselsteine bei Begräbnisanlagen verweisen (vgl. Verf., Hermes und die Toten, S. 56,2). So bei Boehlau, Jonische und ital. Nekropolen 20; im archaischen Friedhof auf Samos wurde »der Boden des Sarges sehr häufig mit einer Schicht Seesand oder feiner Erde bedeckt — einmal fanden sich stattdessen Kiesel — darauf wurde der Leichnam gebettet«. Auf Amorgos fand sich ebenfalls in den Gräbern der Inselkultur »eine dünne Kiesschicht« (Athen. Mitt. 1886, 15 ff.), ebenso in den mykenischen Schachtgräbern. In den ältesten Leichengräbern auf Naxos war der Boden des Steingrabes, wo man die Leiche niederlegte, entweder festgestampft oder auch mit kleinen Steinen (*cailloux*) bedeckt, Compte rendu du congrès internat. d'Athènes 1905, 217 (Stephanos). Wie ausgedehnt der Gebrauch war und noch ist, zeigen nicht allein die Fundumstände norwegischer Gräber aus der Eisenzeit, sondern z. B. abergläubische Gebräuche, die noch jetzt bei Begräbnisanlagen und im Totenkult bestehen; so erhält in Antwerpen der Leichnam eines Juden: Brot, eine leere Flasche und Kieselsteine, Bullet. de folklore II 342 (gegen die bösen Geister wird er sich doch kaum damit wehren).

[1] Gruppe G. M. 887,4 findet dagegen hier »eine Befreiung von der vermeintlichen Ansteckung«, indem er ausschliefslich die apotropäische Seite hervorhebt.

schüttung mit Steinen ist es jedoch nicht. Nach Grimm D. M.[4] 491 werfen die Esten Steine gegen den (von bösen Geistern hervorgerufenen) Wirbelwind und schreien dazu. Nach Wuttke[3] § 698 wirft man einen Stein, wenn das Kälbchen entwöhnt werden soll, und § 422, um das Unglückszeichen beim Ausgehen abzuwenden, ehe man Atem schöpft. Hier mag man ebensowohl an ein Opfer wie an eine apotropäische Maßregel denken, ja die Ausüber selbst mögen an den verschiedenen Orten darüber verschiedentlich gedacht haben. Man wird auch mit dem Steinwerfen den weiteren Gedanken verbunden haben, daß man damit jedes Band mit der Vergangenheit oder dem drohenden düstern Geschick zerreißt — ein prägnanter *rite de séparation*[1].

Sonderbare Wirkung hat der Steinwurf in der Kadmossage (FHG I 83,44 u. a.) und der Argonautensage, wenn erzählt wird, daß Iason einen Stein unter die ehernen Stiere wirft, die sich darauf gegenseitig töten (Hyg. fab. 22 u. a.)[2]. Eine Parallele wenigstens bietet Grimm, Aberglaube Nr. 894: »wenn zwei Freunde zusammengehen und ungefähr ein Stein zwischen beide fällt, oder ein Hund quer über den Weg läuft, so wird die Freundschaft bald getrennt«[3].

Auch die Sage von Deukalion und Pyrrha, die durch rückwärts geworfene Steine ein neues Menschengeschlecht schaffen, möchte ich hier erwähnen. Die Sage von der Entstehung der Menschen aus Steinen ist uralt und weit verbreitet[4]: Menschen werden in Steine und Steine in Menschen verwandelt. Anderes schließt sich hier an: Kronos verschluckt statt des Zeus einen Stein, den ihm Rheia reicht[5], und statt der toten Alkmene findet man im Sarg einen Stein[6] u. s. w. — behauene Steine vertreten Götter, Menschen und alle Lebewesen, aus den Steinen lockt man endlich auch den Feuerfunken hervor. Aber eben dadurch, daß die Steine Deukalions nach rückwärts fliegen und im Rücken zu Boden fallen, geraten

---

[1] Für die Steinigung kommt auch Hirzel S. 245 zu dem Ergebnis, daß sie »zum Ausdruck brachte, daß zwischen der Gemeinde und dem Gesteinigten jedes Band zerrissen war«. Wenn er aber den Endzweck in der Sühne sieht, ist auch diese Rücksicht sekundärer Natur.

[2] Dazu fügt Gruppe a. O. 901,3 August. doctr. chr. II 20,31 hinzu.

[3] Vgl. die Emoriten, Z. f. V. III 134. Von einem magischen Stein auf den Inseln westlich von Schottland, bei dem man schwört und der auch heilkräftig ist, heißt es, daß er, unter die Feinde geworfen, dem Besitzer den Sieg verschaffte, Frazer, G. B.[3] Magic Art I 161, nach Martin).

[4] Vgl. Usener, Sintflutsagen 245.

[5] Die Wlachen des Banats werfen, wenn ein Kind geboren ist, Steine hinter sich und sagen dabei: »Dies in die Mäuler der Strigoi« (B. Schmidt Volksl. 138).

[6] Plut. Rom. 28, Ant. Lib. 33 u. a.

sie in die Macht der Dämonen und werden beseelt: den Dämonen kehrt man ja immer den Rücken zu, um sie nicht zu verscheuchen oder um nicht in ihre Macht zu geraten[1]. Der Wurf und die Richtung sind hier entscheidend.

Der Opferkorb.

In dem Bestreuen, Überschütten und Auswerfen haben wir, wie ich meine, ursprünglich ein hilastisches, sekundär apotropäisches Opfer zu sehen. Vor der Opferhandlung wurde das Getreide, mit Salz vermischt, in den Opferkorb hineingelegt. Es war so herkömmliche Sitte, wie wir z. B. aus dem Opfer Penelopes sehen, Od. IV 759: *ἐν δὲ θέτ' οὐλοχύτας κανέῳ ἠρᾶτο δ' Ἀθήνῃ*. Wir denken uns gern, daß in dem ursprünglichen einfachen häuslichen Kultus die Zubereitung des Korbs die Sache der Hausfrau oder der Töchter war; darauf scheint auch der Ausdruck bei Eur. El. 803 zu deuten (*λαβὼν δὲ προχύτας μητρὸς εὐνέτης σέθεν*, d. h. »die Opfergerste der Königin«, von dem den Nymphen opfernden Aigisthos). In Rom waren ja gerade die Vestalinnen mit der Bereitung der mola salsa beschäftigt. Der Korb wird seinem Ursprunge nach der profane Getreidekorb selbst sein, den man auf dem Kopfe trug, vgl. Serv. buc. VIII 82 von dem Speltzubereiten der Vestalinnen und ihren Schnitterkörben: ex nonis Maiis ad pridie Idus Maias alternis diebus *in corbibus messuraiis ponunt* easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. Gerade das Hineinlegen in Körbe schrieb die altherkömmliche Gewohnheit vor. Sowohl das Getreide wie der dafür bestimmte Behälter waren ihrerseits hinwiederum der Verunreinigung ausgesetzt. Deshalb hat man den Säekorb durch ein Hyänenfell geschützt, »um baldiges Aufkeimen der Aussaat zu veranlassen«, wie man sagte (Colum. II 9). Gegen die »Verunreinigung« des Getreides hatte der Landmann ebenfalls verschiedene Maßregeln erfunden. Man berührte den Getreidesamen mit dem Vorderbug

[1] Vgl. die Bemerkungen in Festskrift Alf Torp (Kristiania 1913) S. 80 f. Auffallend sind die volkstümlichen Redewendungen aus Zakynthos, die Bernh. Schmidt, N. Jahrb. 147, 372 anführt: *ἔρριξα πέτραις ὀπίσω μου* von dem nicht mehr Wiederkehrenden und *ἔρριξε μαύρη πέτρα ὀπίσω του* von dem Verstorbenen. Man denkt ja zunächst an ein apotropäisches Abschiedsopfer für die Dämonen (Schmidt aber denkt an die Steinhaufen als Fluchmale, aber dazu paßt ja das Rückwärtswerfen nicht), vgl. das Opfer des römischen Hausherrn an den Lemuralien und die Vorschrift der abergläubischen Medizin Plin. XXII 149: jede Art von Warzen berührt man bei Neumond mit je einem Samenkorn (*singulis granis singulas*), bindet die Körner in ein Läppchen und wirft sie hinter sich, »indem man glaubt, daß das Übel damit fortgehe«.

eines Maulwurfs, um reiche Ernte zu erzielen; man mischte zerriebene Zypressenblätter unter den Samen; eine Aussaat bei Neumond sollte Wurmfraß verhindern u. dgl. m. Plin. XVIII 158.

Der Opferkorb war, wie wir annehmen dürfen, schon an sich heilig und geweiht (vgl. seine Rolle bei der Vereidiguug der Geraren, Dem. LIX 78: *ὅταν ἐξορκοῖ τὰς γεραρὰς ἐν κανοῖς πρὸς τῷ βωμῷ πρὶν ἅπτεσθαι τῶν ἱερῶν*, sc. die Basilinna, das Kalathosfest in Bithynien[1] u. a.). Alles, was sich im Korbe befand, wurde eben dadurch des sakralen Charakters desselben teilhaftig, sowohl Getreidekörner wie Opfermesser und Binden. Natürlich wird man nicht bestreiten können, daß auch das Getreide und die Getreidekörner in dem heiligen Augenblicke der festlichen Weihe auch selbst gradezu heilig werden und wirken. Getreide und Mehl hat man zur Wahrsagung benutzt (Iambl. de myst. III 17 *ἢ πυρῶν ἢ ἀλφίτων*, über *ἀλφιτομαντεία* Anecd. Bekk. p. 52, Pollux VII 188)[2]. Man darf auch an die Ährenbündel erinnern, in welche die heiligen Dinge der hyperboreischen Jungfrauen eingewickelt waren (Herod. IV 35 *τὰ ἱερὰ ἐνδεδεμένα ἐν πυρῶν καλάμῃ*, vgl. Erat. catast. 29 p. 154 Rob. u. a.).

Der sakrale Ausdruck für dies Herrichten des Korbs ist *ἐνάρχεσθαι* oder *ἐξάρχεσθαι τὸ κανοῦν* (so Eur. Iph. A. 436, 1471, El. 1142, Aischin. III 70, Men. Per. 420 Körte[2]), d. h. die heilige Handlung mit dem Korbe einleiten. Anders Stengel, Opferbr. 47 ff., der übersetzt »den Korb durch Hineinlegen [sc. der Opfergerste] weihen«. Aber diese Auffassung stimmt nicht mit Eur. Iph. Aul. 955, wo Musgraves Lesart *ἐνάρξεται* statt *ἀνάξεται* allein einen Sinn gibt (also *πικροὺς δὲ προχύτας χέρνιβάς τ' ἐνάρξεται*). Man »hebt« ja nicht die *χέρνιβες* wie die Gerste aus dem Becken, und das von St. angeführte *αἴρειν κανᾶ* bedeutet auch etwas anderes, nämlich in die Höhe heben (vom Träger des Korbs). Dem *ἐνάρχεσθαι κανοῦν* entspricht genau das *ἐξάρχεσθαι κανᾶ* ebd. 436 (von Stengel vergeblich beanstandet)[3]. Der Gebrauch der Präpositionen in diesen Zusammensetzungen entspricht ohnehin den Zusammensetzungen *ἐκτελεῖν, ἐντελής*. Das *κατάρχεσθαι* (das Stengel mit »weihend auf den Boden schütten« S. 44 übersetzt) ist auch lediglich ein verstärktes *ἄρχεσθαι* (vgl. *κατατελεῖν, κατατελευτᾶν*). Bei Soph. O. T. 413 geht Iokaste zum Tempel des lykischen Apollon *τάδ' ἐν χεροῖν / στέφη λαβούσῃ* (sc. *ἔδοξε*) *κἀπιθυμιάματα / . . .*

[1] Nilsson, Feste 253 f.

[2] Man findet *ἀλφιτόμαντις* bei Cyrill c. Jul. VI 198, *ἀλευρόμαντις* und *κριθόμαντις* bei Clem. Al. epitr. II 10 u. a., auch als Beiname des Apollon im Etym. M. s. v., *κριθόμαντις* bei Theodor. Prodr. p. 543, *πυρόμαντις* bei Artemid. 69 (nach Lobecks Konj.), s. Lobeck, Agl. 815, vgl. Art. Aleuromanteia in Pauly-Wissowa und Grimm, D. M.[4] II 952.

[3] Vgl. Eur. Bacch. 141 *ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν τοῦ θιάσου.*

ἱκέτις ἀφῖγμαι τοῖσδε σὺν κατάργμασιν. Die κατάργματα bestehen folglich in Kränzen und Weihrauch. Woher Stengel (Opferbr. 42) »jedenfalls auf οὐλαί« schließt, wüßte ich nicht zu sagen. Κατάρχεσθαι οὐλοχύτας (Od. III 446, neben χέρνιβας) bedeutet zunächst »die heilige Handlung mit [dem Aufnehmen und Ausstreuen] der Gerste einleiten«. Die Schol. zu Aischin. l. l. erklärt das ἐνῆρκται τὰ κανᾶ u. s. w. mit εὐτρεπῆ ἤδη εἰσὶ τὰ κανίσκια τὰ πρὸς θυσίας (also vom »Präparieren des Korbs«) aber auch τὰ θύματα ἡτοίμασται τοῖς θεοῖς καὶ ἐπιτέθυται (so die Hss.) τὰ οὖλα καὶ θυμιάματα ἢ ἕτοιμά ἐστι τὰ κανᾶ προσενηνεγμένα τοῖς βωμοῖς οἷον παρέστηκεν εἰς τὸ ἐνάρξασθαι ἀπ' αὐτῶν. Das ist schon mehr als das Hineinlegen der Opfergerste in den Korb.

Schon die Form und Ausstattung des Korbs scheint in der Regel den heiligen Charakter desselben hervorgehoben zu haben[1]. Von einem κανοῦν χρυσήλατον spricht Euripides Iph. Aul. 1563, und im Etym. m. s. Δερβιστήρ lesen wir von einem ὀλάχνιον bei den Syrakusanern, das nur für Opfergerste gebraucht wurde: ὀλάχνιον[2] γάρ ἐστι τὸ ἀπαθὲς, (»ursprüngliche Form«) τὸ τὰς οὐλὰς ἔχον, σημαίνει δε το κανοῦν ἐν ᾧ ἀπετίθεντο τὰς οὐλὰς ἢ τὰς ὀλάς vgl. Hes. s. οὐλοχόϊον· ἀγγεῖον, εἰς ὃ αἱ ὀλαὶ ἐμβάλλονται πρὸς ἀπαρχὰς τῶν θυσιῶν. Es liegt schon in der Natur der Sache, daß man die Opferkörbe gewöhnlich nur zum Opfergebrauch verwendete[3]. Mit der Weihe der heiligen Gefäße nehmen es andere Religionen genauer. Die katholische Kirche schreibt für die Ziborien keine Konsekrierung, sondern nur Benediktion vor: dagegen werden die Kelche mittels Salbung konsekriert. Früher aber hat man auch gemeint, daß Kelche und Patenen schon durch den Gebrauch bei der Opferfeier hinlänglich geweiht wären[4].

In gewissen Kulten spielten bekanntlich die heiligen Körbe eine besonders wichtige Rolle und wurden zuweilen geradezu heilige Abzeichen der betreffenden Gottheiten, vor allem der Demeter. So in den Einweihungsriten der eleusinischen (wenn auch nicht attischen) Mysterien, wo das Symbolon lautete: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος[5] ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην[6]. Die

[1] Der Opferkorb mit hornartig emporstehenden Spitzen geht auf uralte Tradition zurück, vgl. Furtwängler-Reichhold I Taf. 73 (Text 84) und Gemmenwerk III 45.

[2] D. h. ὀλϜάχνιον; zur Bildung vgl. πιθάκνιον, κυλίχνιον, σπυρίχνιον. Das entsprechende ὀλϜάς bietet die Hesychglosse οὐλάδες· πῆραι, θύλακοι.

[3] Od. III 442, IV 761 widersprechen dieser Annahme nicht.

[4] Thalhofer, Liturgik I, 850 (843).

[5] A. Dieterich, Mithrasliturgie 125.

[6] Clem. Al. II 21,2 Stähl. Ebd. 22,4 werden die darin befindlichen ἄρρητα aufgerechnet (darunter σησαμαῖ, πυραμίδες, πόπανα u. s. w.).

heiligen Dinge, die der Myste handhabt (ἐργασάμενος), liegen bald in der Kiste, bald im Kalathos, und ihre Heiligkeit scheint eben durch dies gegenseitige Aufeinanderwirken nur gesteigert zu werden. Dieselbe Wirkung wird z. B. im Kultus der Ge Themis ihr heiliger Korb haben (Clem. Al. protr. II 22,5 rechnet als ἀπόρρητα σύμβολα, die im Korbe liegen, auf: ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεὶς γυναικεῖος). Und dieselbe Beobachtung können wir auch sonst sehr oft machen: so hören wir z. B. von den Thesmophorien zu Athen, daß die sogenannten »Schöpfweiber« das verweste Fleisch der in die Erde geworfenen Ferkel auf die Altäre legten — dann erst, nachdem es so geheiligt und in seiner Wirkung gestärkt worden war, durfte es als Fruchtbarkeitsmittel dem Saatkorn beigemischt werden. Daran erinnert auch das auf einem Altar (wie es scheint) ruhende Liknon in einer Szene der dionysischen Mysterien, Campanarelief 45[1].

Eine Einzelheit in der Darbringung der ἀπαρχαί des Opfertieres fußt eben auf der Heiligkeit der Opferkörbe und wird nach dem Wortlaut bei Dion. Hal. a. r. VII 72 sowohl bei Griechen wie Römern Geltung haben: ἀπαρχὰς ἐλάμβανον ἐξ ἑκάστου σπλάγχνου καὶ παντὸς ἄλλου μέλους, ἃς ἀλφίτοις ζέας ἀναδεύσαντες προσέφερον τοῖς θύουσιν ἐπὶ κανῶν. Abergläubische Vorschriften desselben Charakters gehen im letzten Grunde auf ähnliche Vorstellungen zurück. Bei Plin. n. h. XXVIII 245 lesen wir folgendes: gegen Narben empfehlen die Ärzte Kalbsgalle, setzen auch Myrrhe, Honig und Safran hinzu und bewahren die Mischung in einer bronzenen Büchse[2]. Auf den heiligen Tischen lagen die Astragalen, womit man wahrsagte (Schol. Pind. Pyth. IV 337, vgl. Paus. VII 25,10), wie die Steine zum Wahrsagen in der Schale des heiligen Tripus zu Delphoi ruhten (Suid. u. Πυθώ). Daß die Eigenschaften des Gegenstandes sich auf diese Weise auf das darauf (hinein) Gelegte oder Geworfene übertragen, zeigt z. B. auch Hes. u. κεράσβολα· ἄκαρπα, τὰ [μὴ] ἑψητὰ ὄσπρια: Körner die ein Horn treffen, gehen nicht auf[3], und Wuttke[3] § 652: der Samen, der vor dem Säen auf den Tisch gelegt wird, geht nicht auf.

---

[1] Helbig, Führer[2] Nr. 1122 (4), genau abgebildet JHS XXIII 321.

[2] Grimm D. M.[4] II 928 f.: auf ähnliche Weise [wie das Sieb] ließ man einen Erbschlüssel, der in die Bibel (zwischen das erste Kapitel Johannis), oder ein Beil, das in eine Kugel gesteckt wurde, bei Nennung des rechten Namens in Bewegung geraten.

[3] Phot. s. v. ἃ συνεψόμενα τοῖς ὀσπρίοις οὐ τήκεται. εἴρηται δὲ οὕτως ἀπὸ τοῦ ⟨κατὰ⟩ τὴν κατασπορὰν καὶ τὸ ἄροτρον τοῖς κέρασι τῶν βοῶν βεβλῆσθαι καὶ ἀντιτύπτειν, vgl. Schol. Plat. p. 454 Bekk.

Auch betreffs des Opferkorbs dürfen wir folglich mit Sicherheit annehmen, daß er schon an sich zur Heiligung der darin gelegten Gegenstände beitrug.

Bei den Mysterien wurde der Einzuweihende nicht mit Getreidekörnern beworfen. Hier tritt stattdessen die **Getreideschwinge** in Verwendung [1], und wir müssen annehmen, daß man entweder durch das Hin- und Herschütteln der Schwinge Getreide (oder Früchte) auf den Kopf des Mysten streute (so A. Dieterich — dann hätte man ihr allerdings eine schräge Stellung geben müssen, denn das Getreide kann nur über den vorderen Rand hinausgleiten), oder daß man die Schwinge einfach über dem Kopfe des Mysten hielt oder darauf setzte. Für diese letztere Annahme spricht u. a. besonders die auf einem Florentiner Glasfläschchen befindliche Darstellung, wo der mit verhülltem Kopfe dastehende Mystenknabe selbst ein Liknon trägt, während er mit der rechten Hand einen mit einer Tänie behängten Ast statt des Thyrsos hält (die dargestellten Mysterien gehören dem Dionysos) [2]. Vom Mysten selbst hat man hier gesagt, daß er das Liknon trug, *ἐλικνοφόρησε*, während in den eleusinischen Mysterien das Liknon von einer Priesterin gehalten oder auf seinen Kopf gestellt wurde — auch im wirklichen Leben befand sich die Schwinge gewöhnlich in den Händen der Frauen. Auch bei der mystischen Weihe des Eros und der Psyche auf der Gemme des Tryphon (am besten abgeb. bei Furtwängler, Gemmenwerk III 371, vgl. Arch. Jahrb. IV 59) sehen wir hinter dem verhüllten, dahinschreitenden Paare ein Kind über ihre Köpfe ein Liknon halten: weil die beiden nichts sehen, werden sie von einem fackeltragenden Knaben durch eine heilige Tänie bekannter geknoteter Form zu dem rechts stehenden Sessel geleitet, wo sie niedersitzen, um darauf die weitere Weihe durch herumgeführte Fackeln und darüber gehaltenes Liknon zu empfangen.

Die Parallele mit dem Bestreuen des Opfertieres, d. h. seines Kopfes, liegt trotzdem auf der Hand. Schon von Anderen wurde ein ähnliches Verfahren bei der Hochzeit herangezogen, aber auch hier hören wir eigentlich von keinen *καταχίσματα* — denn diese kennen wir schon hinlänglich von der Hochzeitsfeier. Zenobios III 98 sagt nur: *Ἀθήνησι ἐν τοῖς γάμοις ἔθος ἦν ἀμφιθαλῆ παῖδα ἀκάνθας μετὰ δρυίνων καρπῶν στέφεσθαι καὶ λίκνον ἄρτων πλῆρες περιφέροντα λέγειν· ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον* (Suid. s. v. *ἔφυγον κακόν*). Das Wichtigste war

[1] Abb. Esquilinische Aschenurne Röm. Mitt. XXV (1910) Taf. 7 und Campanarelief ebd. S. 133. Bull. arch. 1879. T. 4.

[2] Abb. JHS XXIII 322.

eben, wie wir der leider allzu kurzen Notiz entnehmen dürfen, das Herumtragen der Brote, das λικνοφορεῖν selbst, und die gute Vorbedeutung des begleitenden Spruchs, des wörtlichen Ausdrucks eines rite de séparation. Wenn der Myste den ähnlichen Spruch nach der rituellen Reinigung hersagte (Demosth. XVIII 259), dann werden eigentlich damit der Myste und der brottragende, durch den Kranz von Dornen und Eicheln gegen alle bösen Einflüsse hinlänglich beschützte Knabe auf eine Linie gestellt. Ganze Brote hat man ja doch nicht zu den καταχύσματα verwenden können, und das Brottragen stimmt zunächst mit der neugriechischen Sitte überein, daß ein Knabe, dessen beide Eltern leben, der Braut die Hochzeitskuchen zuträgt [1]. Die Brote wurden vielleicht später von Bräutigam und Braut gemeinsam gegessen, jedenfalls wird man wenigstens einen Teil davon zerbrochen und den Ahnenseelen, vielleicht auch den Sklaven und jungen Teilnehmern am Hochzeitsessen ausgestreut haben (vgl. auch en Hochzeitskuchen bei der römischen *confarreatio*). In Schottland hat die Mutter des Bräutigams ein Sieb voll Brot und Käse über das Haupt der Braut gehalten, als diese ins neue Heim eintrat, der Inhalt wurde später unter die Gäste oder die Kinder verteilt [2]. Auch hier ist von καταχύσματα, mit den emporgehaltenen Broten vorgenommen, keine Rede [3].

Bei der rituellen Verwendung der Schwinge tritt, wie man sieht, das Emporhalten des Geräts als ein charakteristisches Merkmal hervor: erst dadurch scheint sie recht ihre sakrale Wirkung zu erhalten. Das läßt sich sowohl literarisch (Soph. fr. 724 N. Ἐργάνην στατοῖς λικνοῖσι προστρέπεσθε) wie monumental [4] belegen, und um dies zu erklären, brauchen wir nur an die praktische Verwendung der mit den Händen gehaltenen Getreideschwinge zu denken.

---

[1] Wachsmuth, Das alte Griech. im Neuen 153.

[2] Mannhardt, Myth. Forsch. 360 f. Wenn man früher »einen Hafermehlkuchen über dem Kopfe der Braut zerbrach und unter die Anwesenden verteilte« (Mannhardt ebd.), wird wohl damit eine andere, mit dem schon erwähnten Hochzeitsgebrauche gleichwertige Gewohnheit gemeint sein; die Rolle des Siebs wird natürlich auch alt sein.

[3] Man könnte auch an das κερνοφορεῖν der Mysten erinnern, aber s. o. S. 250,3. Alb. Dieterich, Mithraslit. 104,2 vergleicht dies mit dem Ritus der byzantinischen Kirche, wo der Diakon bei der μεγάλη εἴσοδος den Diskos auf dem Kopfe trägt, aber das ist zunächst ein κανηφορεῖν. Umgekehrt lernen wir bei Wuttke[3] S. 419, daß man den Weizen weiht, indem man ihn sich auf den Kopf setzt.

[4] S. besonders die hellenistischen Reliefs bei Schreiber 69, 80, 98. In einer serbischen Hochzeitssitte wirft die Braut ein Sieb aufs Dach, Mannhardt M. F. 357.

Die Schwinge war, ebenso wie die Kiste, ein heiliges Gerät [1], das selbst hinwiederum apotropäisch geschützt wurde. Wie bei der Liknonzeremonie der Mysterien die Zymbel geschlagen wurde [2], sehen wir anderswo Glocken unter der hoch aufgerichteten Schwinge herabhängen [3]. Bei derselben Zeremonie sehen wir auf den schon erwähnten Darstellungen der eleusinischen Mysterien den Mysten seinen rechten Fuß auf einen Widderkopf setzen. Damit hängt es zusammen, daß man anderweit einen großen Ziegenkopf über der aufgestellten Schwinge anbrachte [4] — der Kopf hat hier vor allem einen apotropäischen Charakter [5]. Dies scheint mir durch die berühmte Darstellung der Psychagogie des Odysseus auf dem rf. Pariser Krater (Cat. 422) bestätigt zu werden, wo Odysseus eben durch die Blutspende die Psyche des Teiresias zu vorübergehendem Bewußtsein bringt. Mit dem Schwerte wehrt er andere andrängende Seelen ab, während ein Jüngling mit emporgehobenem Schwerte zum Schutz um den Sitzenden herumzugehen scheint. Zwischen den Füßen des Odysseus sehen wir einen Widderkopf, gerade der Psyche gegenüber. Auch eine Fackel sehen wir einmal mit der Schwinge vereinigt [6]. Das entstammt alles dem Mysterienapparat.

Die Heiligkeit der Schwinge beruhte eben darauf, daß das Getreide in die Schwinge kam und daß sie zum Reinigen des Getreides diente: *sic homines eius* (sc. *Liberi Patris*) *mysteriis purgabantur, sicut frumenta purgantur* (Serv. georg. I 165). Die Griechen gebrauchten zu diesem Reinigen ein *πτίον* (Worfschaufel, *pala lignea*, norw. »kastefjæl«; vgl. *ventilabrum*, die Schwinggabel, *θρῖναξ*, im jetzigen kret. *θρινάκι*), ein *λῖκνον* (Getreideschwinge, *vannus*) oder ein *κόσκινον* (Sieb, *cribrum*) [7].

Diesen »reinigenden« und heiligenden Charakter der Schwinge können wir auch sonst beobachten. Den Mysten setzte man die Schwinge auf den Kopf (oder bestreute sie vielleicht mit dem daraus gleitenden Getreide),

---

[1] Vgl. Hes. s. *λικνοφορεῖ· λῖκνον στεφανούμενος θρησκεύει.*

[2] Campana, Op. plast. 45 (= Baumeister, Denkm. Fig. 496).

[3] Schreiber a. O. Taf. 80 A.

[4] Schreiber a. O. Taf. 111, 1.

[5] wie z. B. das Ziegenhorn auf den Gräbern der Troglodyten, Diod. III 33.

[6] Schreiber a. O. Taf. 80 A.

[7] *ἀθηρηλοιγός* von der Worfschaufel bei Hom., *κιναχύρα* von der Getreideschwinge bei Ar. eccl. 730. Das Ptyon und das Koskinon sind noch im Gebrauche in Griechenland, das Liknon z. B. in Frankreich und Finnland s. überhaupt J. Harrison, J. H. St. XXIII (1903), 298 ff., Hermann-Blümner, Privatalt. 215.

aber die neugeborenen Kinder wurden einfach in eine Schwinge gelegt (gleich nach der Geburt, Schol. Arat. phaen. 268 und Serv. georg. I 165 von Dionysos). Die Schwinge diente geradezu als Wiege (Kallim. hymn. I 47 m. Schol.)[1]. Im homerischen Hermeshymnus ruht das göttliche Knäbchen *ἱερῷ ἐνὶ λίκνῳ* (V. 21) und Dionysos heißt *Λικνίτης*. Davon daß man das Kind ursprünglich in der Schwinge hin und her »worfelte« (Mannhardt M. F. 369), kann keine Rede sein. Auf dem rotfigur. Vasenbilde im Vatikan (Reinach, Rép. I 357) liegt das Hermesknäbchen ganz ruhig in der Schwinge. Wenn Schol. Lykophr. 183 Paris von *πήρα*, i. e. *οὐλάς* abgeleitet wird, weil *οἱ ποιμένες ἐν πήρᾳ αὐτὸν ἐκτεθέντα εὗρον*, dann möchte man gern hier die Verwendung des Brotsacks für Kinderaussetzung mit der Verwendung der Schwinge als Wiege vergleichen. Damit ließe sich die Darstellung der Lekythos JHS XV 329 vergleichen, wo ein Kind zur Grabstätte in einem Liknon getragen zu werden scheint (Pringsheim a. O. 32 Anm. vermutet ganz unwahrscheinlich eine Totenfeier am Grabe der Mutter). Bei Tz. Lyk. 18 lesen wir vom alternden Tithonos folgendes: *γηράσαντα δὲ τοσοῦτον ὡς ἐν ταλάρῳ καὶ* (wohl *ἢ*) *λίκνῳ ἤτοι κουνίῳ αὐτὸν περιστρεφόμενον δίκην βρεφυλλίου καθεύδειν*. Man könnte hier an eine aufgehängte Schwinge als leicht drehbare Wiege denken und darauf die Geschichte vom Zeuskind beziehen, die Amme Amaltheia habe den kleinen Zeus, um ihn den Nachstellungen des Kronos zu entziehen, in den Wipfel eines Baumes aufgehängt, damit er weder im Himmel noch auf der Erde noch im Meere gefunden werde (Hyg. fab. 139, man könnte auch an eine legendarische Erklärung der Zeremonie der Aiora denken). Wenigstens denkt man bei der Geschichte vom Zeuskinde, wie sie in den Naxika des Aglaosthenes zu lesen war (Erat. cat. 2, p. 56, 62 Robert), nämlich, daß Zeus sich in eine Schlange und seine beiden Ammen sich in Bärinnen verwandelten, an den Phallos (vgl. u.) im Liknon.

Nach der Meinung der alten Philologen legte man die Kinder ins Liknon als Vorzeichen ihrer künftigen Fruchtbarkeit (Schol. Kallim. a. O.: *πλοῦτον καὶ καρποὺς οἰωνίζόμενοι*, Etym. m. s. *λῖκνον*: *διὰ τὸ πολύγονον*). Dies meinen auch die meisten Neueren mit Mannhardt[2]. Aber es ist ja kein Grund vorhanden, dies Benehmen anders aufzufassen, als wenn man Opfermesser, Opferkränze und andere heilige Dinge in die Opferkörbe und

---

[1] S. Mannhardt, Myth. Forsch. 366 ff. Pringsheim, Beitr. 31 (mit ausführlichen Hinweisen).

[2] Pringsheim, Beitr. zum eleus. Kultus 36 faßt es indessen richtig als eine Reinigungszeremonie auf. J. Harrison a. O. 315: *the fruitful basket*

heiligen Kisten hineinlegte! Zuvörderst wurde das Getreide selbst durch das Hineinlegen in den Opferkorb geweiht. Was dann in den Korb kam, wurde vor allem durch das Getreide geweiht. Aber es läßt sich auch, wie schon oben bemerkt wurde, ganz wohl denken, daß gerade der Umstand, daß ein Gefäß oder ähnliches für gewöhnlich in Berührung mit dem Getreide kam, auch seinerseits diesem Gefäße sowohl die Heiligkeit wie die Kraft des Heiligens mitteilen könnte. Hier darf man auch an eine (römische?) Gewohnheit erinnern, die in Myth. Vat. I 177 erwähnt wird: *templum Iunonis fuit, in quo mensam Hercules et Diana lectum habebat; ubi portabantur pueri, ut de ipsa mensa ederent et inde acciperent fortitudinem et in lecto Dianae dormirent, ut omnibus amabiles fierent et illorum generatio succresceret.* Abgesehen von der Begründung, die hier ungefähr wie oben beim Liknon ausfällt, wird man wohl von einer der spartanischen Artemis *Λεχώ* verwandten *κουροτρόφος* ausgehen müssen (auch das *λίκνον* hat man in antiker Zeit von *λέχος* ableiten wollen, Etym. m. s. v.). Gerade die Göttin, die sonst im Bette ruhte, hat diesem von ihrer Göttlichkeit mitgeteilt.

Das Liknon war schon an sich wie gesagt, *ἱερόν*, um den Ausdruck des Hermeshymnus zu gebrauchen. Die Suidasstelle s. *λικνόφορος: τὸ λίκνον πρὸς πᾶσαν τελετὴν καὶ θυσίαν ἐπιτήδειόν ἐστιν* besagt, daß es eine noch ausgedehntere Verwendung fand als wir durch literarische oder monumentale Zeugnisse belegen können. In das Liknon des Kultus legte man vor allem den Ertrag der Erde, Getreide, Früchte, außerdem heilige Gefäße [1]. Zu den *λίκνα*, die man zu Ehren Athenas aufstellte, bemerkt Hesych: *λεῖκνα ἱστάντες προάγεσθε ἃ ἐστι κανᾶ ἐφ' οἷς τὰ λήϊα ἐπετίθετο ἅπερ εἰσὶ καρποῦ πύρινοι.* Aber im Liknon findet sich auch anderes: an der marmornen Sandale einer unbekannten Göttin, die im Konservatorenpalast ausgestellt ist [2], sehen wir in einer Szene mit Hippokampen und Amorinen eine Schwinge, die drei Fische enthält [3]. Das Liknon wurde im Kultus der Athene, der Demeter, vor allem aber in dem des

---

helped the child, the child helped the fruitfulness of the basket, vgl. Proleg. 527 *a symbol of new birth* von dem *λίκνον* der Mysterien — beides unwahrscheinlich. — Auch beim Ausstreuen der Opfergabe lautet die eine Erklärung im Etym. m.: *πολυπληθίας χάριν.*

[1] Helbig, Wandgem. 1555, Zahn II 60.

[2] Im Zimmer der Sculture antiche.

[3] Vielleicht gibt hier die Gleichung »Fisch = Phallos« Aufschluß (vgl. Gruppe G. M. 1345,3 ff.). Der Phallos des Osiris wurde »von Fischen gefressen« und von Isis in Holz nachgebildet, Plut. de Is. 18. Nach Bang,

Dionysos verwendet: als mystisches Gerät, das bei der Einweihung gebraucht wurde, enthielt es vor allem einen Phallos [1]. Statt des Phallos sehen wir anderswo den Gott selbst (Dionysos, Hermes) in der Schwinge liegen [2]. Aber diese Verwendung als »Wiege« ist nicht auf das Liknon beschränkt. Auch die κίστη μυστική mag Phallos oder Kind (s. Abb. in Ausonia III 193, aus Lokroi Epizephyrioi) enthalten [3], wie wir auch zuweilen

---

Norske Hexeformularer 310, Nr. 713 führe ich die abergläubische Vorschrift an: Man gieße guten Wein auf den Fisch *stincus marinus* und lasse ihn so den Tag über stehen — den Wein trinke man abends, um das Membrum zu stärken (es macht auch die Kühe geil). Vgl. auch Dulaure, Divin. génératrices[1] 233 (unten). Auf einer boiotischen Amphora, Ἐφ. ἀρχ. 1892, Taf. 10,1 steht eine Göttin von allerlei Tieren umgeben (»Artemis Λεχώ« nach Wolters ebd. 225), ein großer Fisch nimmt dieselbe Stelle an ihrer unteren Gewandung ein, wie der Phallos auf dem bekannten cyprischen Idol in Bonn. Auf einem boiotischen Teller (Athener Nationalmus. Nr. 484, abg. bei J. Harrison, Proleg. 275) sitzt, wie mir scheint, Demeter vor einem (Grab)phallos.

[1] Z. B. Vatikan, Belvedere Nr. 28 (vgl. Pringsheim a. O. 32), Lateran Nr. 396 und 405 vgl. das pompeianische Wandgem. aus der Villa Item, de Petra Not. d. Scavi 1910, Taf. 16 (Miss Mudie-Cooke JRS III 157 ff.).

[2] Pringsheim S. 31. Über die phallische Seite des Dionysos vgl. Gruppe, G. M. 866,2. Vgl. Aug. c. d. *Liberum* a liberamento appellatum volunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus *liberentur* — man weihe membra virilia in den Tempeln des Liber und membra feminea in den der Libera. S. auch die Geschichte bei Schol. Luc. conc. deor. 5. IX 182 Bip.: nach der Ermordung des Ikarios habe Dionysos die Mörder πρὸς ὁρμὴν μίξεως getrieben — die Krankheit habe erst nachgelassen, als dieselben, auf Befehl eines Orakels, tönerne Phallen geweiht hätten, Luc. de dea Syr. 28 u. s. w. Der hohe Untersatz, auf dem das Liknon ruht bei Schreiber a. O. Taf. 80 A, ist offenbar als Phallos ausgearbeitet (die Schlange nimmt in den Kisten der Magna Mater u. a. die Stelle des Phallos ein, vgl. z. B. den Gebrauch bei den Arrhetophorien, Backwerk in Gestalt von Schlangen und Phallen in den Erdspalt beim Thesmophorion hinunterzuwerfen und die flg. Anm.). Wenn Isis die von Typhon zerstückelten Glieder des Osiris auf einer Getreideschwinge anbringt, denken wir ebenfalls vor allem an seinen Phallos (Serv. georg. I 166), vgl. die Geschichte von Isis, die sich auf die Leiche des Osiris setzt und dadurch schwanger wird (Erman, Äg. Rel. 37).

[3] Diese κίστη mit einem (vergoldeten) Phallos oder einer Schlange kehrt in dem neugriechischen Märchen wieder, wo ein Kasten aus Gold den Drachen verbirgt, der die entflohene Königstochter liebt und auf die Weise zu ihr (vergeblich) gebracht wird (Schmidt, Gr. Märchen 103). Ferner vergleiche man die Geschichte von Kombabos, der die Königin Stratonikeia begleiten soll, Luc. de dea Syr. 20; ταμὼν τὰ αἰδοῖα ἐς ἀγγήιον

ein Kind in einem von der Mutter Erde emporgehaltenen Füllhorn finden [1].

Wie die Schwinge hat man auch das Sieb (*κόσκινον*) zuweilen für heilig, *ἱερόν*, angesehen. Im Pap. Paris. 2303 heißt es von der Hekate: *σκεῦος παλαιὸν κόσκινόν μου σύμβολον*, und aus der Gründungslegende eines Dionysoskultus, wovon uns eine Inschrift aus Magnesia a. M. berichtet, kennen wir die Reihe: Baubo, Kosko und Thettale [2]. Diese Zusammenstellung von Baubo [3] und Kosko führt uns auf die symbolische Bedeutung des Getreidesiebs für Fruchtbarkeit und Ehe [4]. Nach Pollux III 37 erhielt die Braut vor dem Brautgemach einen Mörser und ein Sieb: *ὕπερον δὲ ἐξέδουν πρὸ τοῦ θαλάμου, ὥσπερ καὶ κόσκινον ἣ παῖς ἔφερεν, σημεῖα, ὡς εἰκός, αὐτουργίας*. Diese dezente Erklärung sieht ja ganz wahrscheinlich aus. Das Stoßen, Mahlen und Reinigen des Getreides war von altersher Sache der Frauen, der Ackerbau liegt bei primitiven Völkern, z. B. im Kongo, den Weibern ob. Zu dem alltäglichen Vorgang vgl. z. B. Plin. n. h. XXXIII 87 *tunditur [chrysocolla] in pila, dein tenui cribro cernitur, postea molitur ac deinde tenuius cribratur* [5]. Wir wissen aber sonst, welche wichtige Rolle das Sieb sowohl in Hochzeitsgebräuchen wie bei der Kindergeburt spielte [6]. Auf der Darstellung einer Hochzeitsprozession (sf. Vb. Brit. Mus. Cat. B. 174, abg. JHS XXIII 315) sehen wir drei Frauen an der Seite des Brautwagens, von denen je zwei ein Liknon tragen, die dritte trägt einen Korb (oder Kiste); bei Schreiber, Hellen.

μικρὸν κατέθετο σμύρνῃ τε ἅμα καὶ μέλιτι καὶ ἄλλοισι θυώμασι καὶ ἔπειτα σφρηγῖδι τὴν ἐφόρεε σημηνάμενος τὸ τρῶμα ἰῆτο. Er übergibt dem Könige das Kästchen mit seinem Phallos als ein Unterpfand seiner Treue. (Betreffs des übrigen Inhalts des Kästchens, der den Phallos weiht, vgl. Petron. sat. 178: *scorteum fascinum quod ut oleo et minuto pipere atque urticae trito circumdedit semine, paulatim coepit inserere ano meo*).

1 Vb. in Konstantinopel, s. Svoronos, Journ. intern. d'archéol. 1901, 387 (abg. Harrison, Proleg. 526).

2 O. Kern, Inschr. Magn. 215, 24 ff.

3 Über Baubo hat H. Diels geschrieben in Festschrift Salinas (Palermo 1906) 10 ff.: priscis temporibus ab agricolis peculiaris dea Concuba indigitata et sub uteri forma culta (a. O. S. 12).

4 Vgl. *θυλάκη, πηρίς, πηρίν* = *scrotum* (auch die *Κύλλου πήρα*, Gruppe G. M. 1312) — dann könnte man auch einen obszönen Witz in der *κανηφόρος ἐντετριμμένη* und den *θύλακοι* Ar. eccl. 733 finden. *Κόκκοι* Anth. Pal. XII 222 von Testikeln; ebenso *κόκκων, κοκκωτή*.

5 Vgl. Hermann-Blümner, Privatalt. 215 f.

6 Mannhardt, Myth. Forsch. 357 ff. 366 ff. Feilberg, Ordbog over jydske Almuesmaal Art. Saald (nach M. Kristensen): Waffeln trägt man bei der Hochzeit in einem Siebe herum.

Rel. Taf. 64 ff. sehen wir Brautzug, heilige Kiste und Pan. Die derbe Symbolik der Hochzeitsstimmung äußert sich auch in modernen Gebräuchen, z. B. wenn man in England eine weibliche Puppe (eigentlich ein Bund Hafer) in einen Korb legt, daneben einen hölzernen Keil (als »Brudsbett«)[1]. Wir wissen auch, wie leicht die Alten das Mahlen mit dem Zeugen verglichen (Theokr. IV 58 *μύλλει . . . τὴν ἐρωτίδα;* Hor. sat. I 2,35 *alienas permolere uxores,* vor allem Lucil. V. 278 Marx *hunc molere, illam autem ut frumentum vannere lumbis* und V. 330, s. Marx ad l.)[2]. In neugriechischen Volksliedern wird das Mahlen des Getreidekorns als Hochzeit der Mäuse und Wiesel aufgefaßt[3], eine untreue Frau muß mit dem Kopfe (= cunnus) büßen, der in einer Wassermühle vom betrogenen Manne zermahlen wird[4]. Menschen werden gemahlen und dadurch verjüngt[5], Tammuz-Adonis wird in einer Mühle gemahlen und in die Luft zerstreut[6]. Stattdessen findet man auch, daß ein Ehebrecher in einem Mörser zerstoßen wird[7].

In der Mythologie geht es so weiter: eine *Ἰμαλία* gebiert auf Rhodos dem Zeus die drei Söhne, *Σπαρταῖος, Κρόνιος* und *Κύτος* (wohl phallisch zu deuten, vgl. *κύτταρος*), Diod. V 55,5 u. a. Einem *Εἴνοστος* (= *νόστος*, dor. *ἰμαλίς*, nach Hesych bedeutet es *τὸ ἐπίμετρον τῶν ἀλεύρων*, vgl. Athen. XIV 618 d, Etym. m. s. v.) wird in Tanagra die Liebe einer *Ὄχνα* (= *ὄγχνη*, der Birnbaum, aus dem Herakultus bekannt) verhängnisvoll. Bei den Römern treffen wir das Paar *Pilumnus* (vom *pilum* »Mörserkeule« abzuleiten[8])-Picumnus als *di coniugales* und Schützer des neugeborenen Kindes wieder: wir erinnern uns der Rolle der Mörserkeule bei der Hochzeit zu Athen und fügen jetzt den Thyestes (*Θυέστης* »Mörserkeule«) hinzu. Er verführt die Gemahlin seines Bruders, übt Inzest mit seiner Tochter (Pelopia), im lesbischen Dionysoskreise mit seiner Schwester (*Δαιτώ*), mit der er den Sohn Dionysos *Ἐνόρχης* (von *ὄρχις*) zeugt (Schol. Lykophr. 212): wir verstehen jetzt ganz gut, daß ein *Θυέστης* sich fürs Essen (*Δαιτώ*) interessiert (er zerstampft ja das Getreide), und daß sein Geschick auf dem phallischen

---

1 Höfler, Z. f. Volksk. XV 313.

2 *μύλλος cunnus* auf Sizilien (Suid. s. v.); *μυλλάς meretrix* (*μύλλαι γὰρ τα χείλη* Etym. m. s. *διαμυλλαίνειν*) u. a.

3 Passow, Trag. Rom. Nr. 623 a.

4 Ebd. Nr. 462 f., vgl. 464, 17 ff.

5 Liebrecht, Zur Volkskunde 303 (vgl. 298).

6 Ebd. S. 258 f.

7 Ebd. S. 301.

8 Schon Rossbach, Untersuch. über die röm. Ehe 227, faßte die Mörserkeule als Phallossymbol auf (anders Samter, Geburt u. s. w. 52, der übrigens wertvolle Parallelen beibringt).

Gebiete liegt [1]. Dem Thyestes schliefst sich sehr schön der Ligdos an, der Vater des [der] Iphis (Ant. Lib. 17, Ov.). Denn *λίγδος* ist der Mörser, und wenn wir auch die Form *ἴγδις* haben (Suid. s. *θυεία· ἡ ἴγδις — »σὺν δὲ θυείαν / εὔπετρον καὶ τὰν κρειοδόκον σκαφίδα«*) [2], so wird das Wort wohl ungriechischer Herkunft sein [3].

Das Sieb fand auch im Aberglauben vielfache Verwendung und scheint in höherem Grade als die Schwinge, wenn wir von der hohen Bedeutung der letzteren im Mysterienritus absehen, in den niederen Schichten der Bevölkerung den religiösen Charakter bewahrt zu haben. Wir hören davon, daſs alte Weiber mit Sieben kranke Tiere heilten, »durchs Wahrsagen, wie man sagt« [4]. Bei Plin. n. h. XXIV 171 hören wir, daſs man ein Sieb auf eine Grenzscheide legte, dann die darin herausstehenden Kräuter abrupfte und diese den Schwangeren anband, um die Entbindung zu beschleunigen. Ferner wird uns von einer Vestalin berichtet, die, der Unzucht überführt, durch die Kraft ihres Gebetes Wasser in einem Siebe zu tragen vermocht habe (Plin. XXVIII 12) [5], und wenn die Vestalinnen neues Feuer machten, haben sie das durch das Bohren einer felix materia entstandene Feuer in einem Siebe aus Bronze aufgefangen und es so in den Tempel getragen (Fest. u. *ignis*) [6]. Von seinem alten heiligen Charakter hat das

[1] Dadurch fallen die Etymologien Kaibels, Gött. gel. Nachr. 1911, 511 »Opferer«, und Gruppes, Gr. Myth. 660 »Toser« weg.

[2] Vgl. Lobeck in Phryn. S. 165 (*ἴγδη* oder *ἴγδις*).

[3] Artemid. oneir. II 42: *ὄλμος γυναῖκα σημαίνει, ὕπερον δὲ ἄνδρα.* Interessant ist Marc. Emp. 33,69: si quem voles per noctem cum femina coire non posse, *pistillum coronatum* sub lecto illius pone (vgl. oben S. 157).

[4] Philostr. vit. Apoll. VI 11 *γρᾶες ἀνημμέναι κόσκινα φοιτῶσιν ἐπὶ ποιμένας καὶ βουκόλους ἰώμεναι τὰ νοσοῦντα τῶν θρεμμάτων, μαντικῇ, ὥς φασιν.* Lobeck, Agl. 640 verweist auch auf Luk. Alex. IX 13 und Ael. h. a. VIII 5 *ἀλφίτοις μαντεύονταί τινες καὶ κοσκίνοις καὶ τυρίσκοις.* Über das Orakeln durch Sieb und Schere s. auch Feilberg a. O. III 142.

[5] Vgl. Plaut. Pseud. 102 *imbrem in cribrum gerere.* Vielleicht liegt doch dem Ausdruck *διὰ κοσκίνου οὐρεῖν* etwas Tatsächliches zu Grunde.

[6] Es ist interessant zu beobachten, wie man auch da, wo man kein Sieb beim Aussäen verwendet, daran festhält, daſs das Getreide zuerst durch ein Loch hindurch müsse, damit es gut gedeihe. Z. B. bei Wuttke[3] § 655: bevor man die Erbsen aussäet, muſs man sie durch die Nabe eines Wagenrades laufen lassen, dann werden sie nicht vom Mehltau befallen (Ostpreuſsen); § 656: Hirse muſs man beim Säen durch ein Hosenbein schütten, im Namen u. s. w., dann fressen die Vögel nichts davon (Westfalen); ebd. Bohnen muſs man vor der Aussat dreimal durch ein Paar Hosen gehen lassen (Ostpreuſsen). Diese Gebräuche fallen mit denjenigen der »Wiedergeburt« zusammen.

Sieb noch die apotropäische Kraft bewahrt. Die Kalikantzaren scheucht man fort durch einen Besen oder ein aufgehängtes Sieb[1]. Bei den Arabern verwendet man es gegen Krankheiten (Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. III 143). Aber natürlich findet man es auch jetzt im modernen Griechenland (Makedonien) als Zeichen des häuslichen Glücks und Reichtums[2].

In den Opferkorb legt man u. a. das Opfermesser. Dadurch will man es weihen. Das Getreide hat man schon in den Korb geschüttet, und es ist deshalb zunächst das Getreide, das das Messer weiht, wenn man natürlich auch nicht verneinen darf, daß der heilige Korb an sich schon dazu beiträgt (in dem heiligen Korbe der Ge Themis lag u. a. auch ein Schwert, s. o.). Man legte nämlich das Opfermesser auch oben auf den Korb, vgl. Philostr. vit. Apoll. I 1 *τὴν μάχαιραν ἐπὶ τον κανοῦ*[3]. Eine Stelle bei Iuven. IV 12,83 ff. ist indessen für das gewöhnliche Verfahren, wobei das Schwert mitten in die *οὐλαί* hineingelegt wurde, wichtig:

ite igitur, pueri, linguis animisque faventes
sertaque delubris et *farra imponite cultris*
ac mollis ornate focos glaebamque virentem

(Schol. *immolatis hostiis*, wodurch er die Handlung ganz im allgemeinen, nicht das Besondere dieser Einzelhandlung beschreibt). Ebenso heißt es bei Serv. Aen. XII 173 *far et sal quibus rebus et cultri aspergebantur et victimae* (ebenso zu Aen. II 133). Statt die Opfermesser in das Getreide des Opferkorbs zu legen, hat man sie einfach damit bestreut: dadurch werden sie zur Ausführung der heiligen Handlung geeignet gemacht[4]. Auch sonst wissen wir, daß man ein Messer, eine Sichel u. dgl. vor dem Gebrauche reinigt — um es rituell auszudrücken, »weiht«. In den Geop. V 48,5 wird eingeschärft: *σκόροδα λειώσας χρίε τὰ δρέπανα*, damit nicht die Raupen die Weinstöcke schädigen. Nach Wuttke[3] § 660 übergibt die Schnitterin die

[1] Schmidt, Volksleben 151 f. (ebenda soll ein Kalikantzaros die Löcher eines Siebes zählen). Vgl. Politis *Μελέται* u. s. w. 1309 f. Abbott, Macedonian Folklore 219,2 (vgl. 96!).

[2] Abbott a. O. 101. Dem jütländischen Wtb. Feilbergs III 142 entnehme ich noch folgendes: man wehrt sich gegen den Alp (Mahr), indem man sich ein Sieb auf den Kopf setzt; der Alp wird geradezu in einem Sieb gefangen. Geflügel setzt man in ein Sieb, dreht dieses rückwärts um, damit der Weih das Geflügel nicht raube, Thiele, Overtro Nr. 284.

[3] Ziehen, Herm. XXXVII 398.

[4] Die Opferkuchen haben die Römer ebenfalls siebend bestreut und sie dadurch »gereinigt«, Nonn. p. 114 (164 Linds.): *Varro de vita P. R. lib. I: in eorum enim sacris, liba cum sunt facta, incernere solent farris semine ac dicere se ea februare, id est pura facere.*

Sichel, wenn sie nicht mehr schneidet, einer anderen, »aber nicht in die Hand, sondern sie wirft sie auf die Erde und hebt sie, wenn sie geschliffen ist, auch wieder von der Erde auf« (Böhmen) — damit erhält die Sichel offenbar ihre Kraft zurück, wird sozusagen neu hergestellt [1]. An ähnliche Anschauungen erinnert eine korinthische Opfersitte, die man bei dem der Hera Akraia dargebrachten Opfer beobachtete: die Leute, die die Opferziege zum Altar führten, verbargen das Opfermesser in der Erde, die Ziege scharrte sie wieder aus und gab sich selbst damit gewissermaßen den Tod [2].

Eine Parallele zu diesem Hineinlegen des Opfermessers und seine Weihe durch das Getreide bieten uns wahrscheinlich die Getreideerstlinge, die jedes Jahr nach Delos zum Apollon gebracht wurden: wenigstens heißt es von den Garben, welche die beiden hyperboreischen Jungfrauen nach der Insel brachten, daß »heilige Dinge« von den Halmen verhüllt wurden [3]. Mannhardt [4] denkt an »Vertreter des Wachstumsgeistes« (wie man jetzt sowohl Menschen wie Tiere, Eier oder Brote in die erste oder letzte Garbe hineinbindet). Man möchte auch direkt an Phalloi denken und damit den Phallos in der heiligen Getreideschwinge vergleichen. Die Garben wurden (vielleicht um den Altar des Gottes) von den *Περφερέες* »herumgetragen«; auch von dem mit Broten gefüllten Liknon bei einer athenischen Hochzeit heißt es, daß er von Knaben »herumgetragen« wurde.

---

[1] Man erinnere sich zugleich an die Gewohnheit, das neugeborene Kind auf die Erde zu legen u. dgl. mehr (von Hypsipyle erzählt Hyg. f. 74 folgende Einzelheit: *cui responsum erat, ne in terra puerum deponeret, antequam posset ambulare* u. s. w., vgl. die Schlangen, die das kleine Herakleskind bedrohen).

[2] Hesych u. *αἴξ αἶγα ἢ τὴν μάχαιραν* (Suid. u. *αἴξ*) . . . . *ἑαυτῇ τῆς σφαγῆς αἰτία γέγονεν*, vgl. die Axt bei den Buphonien. In der Geschichte von Iphiklos und dem Opfermesser wird dies, noch blutig, in eine heilige Eiche gesteckt (und auf diese Weise nach der Schlachtung wieder desakralisiert), Apollod. I 9, 12,6. Bei Eur. suppl. 1205 ff. befiehlt Athena dem Theseus, das Opfermesser, das beim Eidopfer verwendet wird, *ἐς γαίας μυχοὺς* zu bergen, und zwar »bei den sieben Scheiterhaufen der Toten« — in Kriegsgefahr wieder hervorgeholt, solle es als ein Phylakterion dienen. — Nach Grimm D. M.[4] III 317 wird die Wirkung des Wundsegens, »der auch prophylaktisch angewendet werden kann, also festmacht, dadurch paralysiert, daß man das Messer, mit dem man verwunden will, vorher in die Erde steckt«. — In Rußland werden bei der Ausfahrt zum Pflügen Brot und Eier auf die Egge gelegt (Arch. f. Rel. IX 458) — das ist Opfer; wenn man in Deutschland mit der Egge über einen Topf Milch mit Brot und Ei fährt (ebd.), ist es Reinigung.

[3] Herod. IV 33 *ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν πυρῶν καλάμῃ* (vgl. Paus. descr. Graec.).

[4] Wald- und Feldkulte 237.

6. Das Salz.

Für die Menschen, die zum wesentlichsten Teil von Pflanzen und Früchten leben, ist das Salz eine unentbehrliche Zutat zu ihrer Nahrung. Dagegen ist es nicht unbedingt nötig für diejenigen, die nur von Fleischnahrung leben. Schon Od. XI 122 erwähnt der Dichter »Völker, die weder das Meer kennen, noch Salz essen«, und von den Numidern berichtet dasselbe Sallust (Iug. 89,7 plerumque lacte et ferina carne vescebantur et neque salem neque alia irritamenta gulae quaerebant). Mit den Fortschritten der Kultur wurde das Salz immer unentbehrlicher. »Ein Kulturmensch«, sagt Plin. XXXI 88, »kann tatsächlich ohne Salz nicht leben; der Stoff ist so notwendig geworden, daß man mit demselben Worte auch die Genüsse des Geistes bezeichnet«. Dieser Gedanke lag einem Römer, der *insulsus* von einem dummen Menschen sagte, besonders nahe, vgl. Zenob. I 63: *ἅλμη οὐκ ἔνεστ' αὐτῷ· ἐπὶ τοῦ ἀγλευκοῦς καὶ ἀηδοῦς* [1], also griechisch von einem lästigen, unerfreulichen Menschen [2].

Schon bei den ältesten Griechen hat das Salz natürlich eine hochwichtige Rolle gespielt: es würzt nicht allein ihr Essen, es nimmt geradezu einen heiligen Charakter an. Der homerische Sänger spricht vom *θεῖος*

---

[1] Ebenso Eust. Od. 1506, 59 *ταὐτὸν δ' εἰπεῖν »οὐ νόστιμος«*, vgl. 1859, 54. 1927, 13, Pollux VI 71 *ἐκαλοῦντο δὲ καὶ οἱ ἅλες ἡδυντῆρες διὰ τὸ ἡδύνειν.* Dann hat man an das Salz als das Gewürz für alle Speisen gedacht. Vgl. H. Blümner, Philol. 1913, 447, über die ganz späte, vielleicht auf römischen Einfluß zurückzuführende übertragene Bedeutung des Wortes *ἅλες*, vom Witz angewandt.

[2] Dagegen haben sie nach Schol. Ar. av. 281 und Eust. Od. 1506, 65 (1859, 58) *ἁλμίων* von einem jähzornigen Menschen gebraucht (*παρὰ τὴν πικρὰν ἅλμην οὕτως ἐσκώπτετο, καθότι καὶ χολὴ ὁ αὐτὸς ἐπεκαλεῖτο*, Eust. Schol. Ar. *ἅλμη γὰρ ἡ πικρία.* Plut. comp. Ar. et Men. 4 p. 854 c *οἱ δ' Ἀριστοφάνους ἅλες πικροὶ καὶ τραχεῖς ὄντες ἑλκωτικὴν δριμύτητα καὶ δηκτικὴν ἔχουσιν*, und die Geschichte vom süßen Meer zu Syrakus nach der Vertreibung des Tyrannen Dionysios (bei Plin. n. h. II 222). Dann hat man auch an den scharfen, brennenden Geschmack des Salzes gedacht (»salzig« sind den Griechen sowohl Tränen wie Schweiß, vgl. Hesych s. *ἁλμυρὰ δάκρυα· χαλεπά, πικρά*, und Verg. Aen. II 173 *salsusque per artus sudor iit*).

ἅλς (Il. IX 214), es ist den Göttern ebenso »willkommen« (Platon Tim. p. 60 e) wie ihren menschlichen Verehrern. Und bei den Menschen wird es, eben weil eine gesittete, »menschliche« Lebensweise ohne das Salz nicht denkbar ist, das Symbol des intimen Zusammenlebens, der Freundschaft und der Treue [1] — die Griechen schwören beim Salz[2]. Den Hebräern ist der Salzbund des Gottes (Lev. 2,13, Num. 18,19) der heilige, unverwesliche Bund Jehovas.

Die besonders salzreichen Orte, die schon an sich wertvolle Besitzungen darstellten, haben bei den verschiedenen Völkern im Rufe der Heiligkeit gestanden. Tacitus erzählt (ann. XIII 57) von den Hermunduren und Chattern, daß sie sich bekämpften, dum flumen gignendo sale fecundum et conterminum vi trahunt; super libidinem cuncta armis agendi religione insita, *eos maxime locos propinquare coelo precesque mortalium a deis nusquam propius audiri — inde indulgentia numinum illo in amne illisque silvis salem provenire.* Das Salz war eine Gabe der Götter; hier, wo es in gewaltigen Massen vorhanden, war der Himmel nahe und wurden die Menschen erhört. Bei den Römern genügte schon das silberne Salzfaß außer dem Hinsetzen der Götterbilder, um den Tisch zu heiligen (Arnob. II 28 sacras facitis mensas salinorum appositu et simulacris deorum). Dazu kam die silberne Opferschale, die patella, in der man den Göttern die Erstlinge darbrachte[3]. Mit demselben Geräte opferte man aber auch den lieben Toten, den Vorfahren (Fest. p. 157 [pri]vati quoque imprimis [salina et patellas apponunt], ubi sacras habituri [sint mensas, in quibus] *parentatio*, non sacrific[ium fieri possit], allerdings eine übertriebene Behauptung).

Bei der Betrachtung des religiösen Charakters des Salzes müssen wir vor allem zwei Momente berücksichtigen. 1⁰ Das Salz würzt und konserviert die menschlichen Speisen. 2⁰ Das Salz (Chlornatrium) zerstört

---

[1] Dem. XIX 191 *τοὺς ἅλας παρέβαινον καὶ τὰς σπονδάς.* Lykophr. 135 (von Paris) *οὐδὲ τὸν ξένοις / σύνδορπον Αἰγαίωνος ἁγνίτην πάγον,* wozu der Schol. *εἶχον γὰρ πάλαι τοὺς ἅλας ἐν ταῖς τραπέζαις σύμβολον ξενοδοχίας.* Bei Heliod. IV 16 spricht der Gast, der am Opferschmause teilnimmt, folgendermaßen: *δημῶδες γὰρ οἶμαι καὶ τῶν ἀγροικοτέρων, σπονδῶν καὶ τραπέζης κοινωνήσαντας καὶ φιλίας ἀρχὴν ἱεροὺς ἅλας ποιησαμένους, μὴ οὐχὶ καὶ τὴν περὶ ἀλλήλων γνῶσιν ἔχοντας ἀπελθεῖν,* und ebd. VI 2 schwört man dem Gastfreund gegenüber *πρὸς ἁλῶν καὶ τραπέζης.*

[2] Archiloch. fr. 96 B *ὅρκον ἐνοσφίσθης μέγαν ἁλός τε καὶ τραπέζης.*

[3] *in qua diis primitiae cum sale offerebantur,* Porphyr. zu Hor. c. II 16, 14. Pers. III 26 *cultrix foci,* wozu der Schol. *quia delibatae dapes in ea positae ad focum feruntur.* Das gesalzene Opfermehl war den Römern *mola casta* oder *far pium.*

den Erdboden und macht ihn unfruchtbar; es macht auch das Wasser untrinkbar. Das Salz gehört zugleich dem Leben und dem Tode. Dies ist natürlich von entscheidendem Einfluß auf die Stellung des Salzes in Religion und Aberglauben gewesen, wird aber zugleich, je nach den natürlichen Verhältnissen der Örtlichkeiten, eine verschiedene Auffassung seiner Natur begründen, man wird auch auf mannigfache Schwankungen der Auffassungen vorbereitet sein müssen. Die Geister lieben das Salz, weil es die Pflanzenwelt tötet — sie hassen es, weil es Fäulnis und »Tod« hindert. Deshalb wird sich manchmal eben hier noch schwerer als sonst eine einfache Lösung der vielen Probleme finden lassen.

Am meisten haben die Ackerbau treibenden Völker den verwüstenden Einfluß des Salzes verspürt: *omnis locus, in quo reperitur sal, sterilis est nihilque gignit*, Plin. XXXI 80 (ebenso Geopon. II 10,8 f., wo Salzerde nur für Palmen empfohlen wird, s. Theophr. caus. pl. III 17 u. a.; ebenso für Rettig, Raute u. a. empfohlen bei Plin. XIX 182). Anderswo sagt Plin., daß Kichererbse einen der Düngung entgegengesetzten Einfluß auf die Felder habe und die Saatfelder aussauge, »weil sie ausgezogen wird und salzig ist« (XVII 56). Vgl. Ps. 107,33 f.: Er machte Bäche trocken und ließ Wasserquellen versiegen, daß ein fruchtbar Land zur Salzwüste wurde u. s. w. — Daß die Salzsteppen Indiens zur Viehzucht geeignet sind, und daß Salz sowohl Vieh wie Reichtum bedeutet (v. Negelein, Traumschlüssel 37), widerspricht diesem nicht. Aber wenn die Griechen das Sprichwort hatten »es regnet Salz« von großem Gewinn und reicher Ernte (Suid. ἅλασιν ὗει· ἐπὶ τῆς ἄγαν εὐθηνίας), dann ist dies anders zu verstehen: Salz war zum Brotbereiten nötig — viel Salz bedeutete viel Brot (vgl. die Erklärung u. S. 315). Dagegen meint man jetzt in griechischen Gegenden, daß man weder Salz noch Sieb aus dem Hause verleihen soll, — weder tags noch nachts — denn damit gehe auch der Wohlstand und das Wohlergehen der Familie verloren (Abbott, Macedonian Folklore 101). Das Salz (Sieb = Mehl) gilt hier für das ganze Essen, und es gehört vorzüglich dem guten Genius der Familie (vgl. S. 316 ob.).

Die alten Inder sahen es als ein Unglück verheißendes Vorzeichen an, Salz auf dem Acker zu erblicken (v. Negelein S. 163). Den gleichen Glauben hatten die alten Babylonier: Salzkruste auf der Erde war ein unheilvolles Omen (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. II 716). Es mag sein, daß die Griechen, wenigstens auf Rhodos, ähnliche Vorstellungen von der Salzerde mythisch erklärten, wenn sonst Lobeck (Agl. 1192) die Stelle bei Ammon. diff. p. 157 von dem »Styxwasser« der Telchinen richtig versteht, das allen Lebewesen und Pflanzen Verderben brachte: ἁλίσπαρτον ἢ ἁλσὶ κατεσπαρμένη χώρα, ὥς τινες τῶν παλαιῶν πεποιήκασι· δυσμενῶς γὰρ πρὸς

Ἕλληνας διακείμενοι τὰς χώρας αὐτῶν ἁλσὶ κατέσπειρον εἰς τὸ μηκέτι δύνασθαι φέρειν καρπούς[1]; bei demselben lesen wir weiter zu ἁλίσπαρτον· ὡς τινῶν φθονερῶν τοῦτο ποιούντων· ὅθεν καὶ ὁ βίος τοὺς ἠκισμένους καὶ δυσθεραπεύτως ἔχοντας τὰ σώματα ἁλισπάρτους καλεῖ — bei der ersteren Erklärung denken wir an die Telchinen (anders ist das ἀρὰς ἐπισπεῖραι bei Hes.), bei der letzteren Notiz aber werden wir daran erinnert, daß man Wahnsinnige und Betrunkene mit Salz einreibt und Vieh mit Salz »gegen Böses« bestreut (s. u. S. 324 f.). Die alten Inder opferten der Nirṛti auf einer salzhaltigen oder geborstenen Stelle des Erdbodens. Bei der Errichtung des Feueraltars nimmt der Adhvaryu, nachdem der Feuerherd aufgemauert ist, drei derselben Nirṛti geweihte Backsteine und legt sie im SW., wo der Fußboden von selbst gesprungen oder mit Salzerde bedeckt ist (darauf kehrt er zurück, ohne sich umzusehen; Hillebrandt, Rit. Litt. 174 und 163). Es handelt sich offenbar um einen den Manen und Totenseelen geweihten Ort. Es liegt hier wirklich sehr nahe, eine ähnliche Erklärung für den attischen Ort Halmyrides zu suchen, wohin man die Leichname der Verbrecher über die Grenze warf (Bekk. an. 383 Ἁλμυρίδες· αἰγιαλοί. καὶ τόπος ἐν τῇ Ἀττικῇ παρὰ τὰς ἐσχατιὰς οὗ τοὺς νεκροὺς ἐξέβαλλον, vgl. Hes.). Der Salzerde gehörten die gefährlichen Totenseelen, das Salz hielt diese fest. Und es stimmt damit, daß man eine unfruchtbare Strecke bei Eryx für die Stelle des todbringenden Kampfes zwischen Eryx und Herakles hielt (Serv. Aen. V 411 zu »tristi litore«, nach Varro). Auch die Feuerherde mauert man im alten Indien erst auf, nachdem man den Grund mit Salzerde und Sand bestreut hat (ebd. S. 163)[2]. Die alten Inder sagten, daß »Alles Weiße Glück bedeute mit Ausnahme von Baumwolle, Salz, Knochen und Asche« (v. Negelein a. O. 160, Nr. 150). Den Hebräern mit ihrem Toten Meere und Salzsäulen wurde das Salz auch ein Symbol des Todes. Wir lesen von Abimelech, daß er Sichem zerbrach und Salz darauf säete (Jud. 9,45)[3]. Diese symbolische Handlung, wodurch man für immer die Stelle als Wohnstätte den Menschen

---

[1] Vgl. Phryn. S. 152,20 ἁλίσπαρτον· κυρίως τὸ ἁλὶ κατεσπαρμένον χωρίον· καὶ τὸ ἄλευρον δὲ οὕτως λέγεται (wohl hauptsächlich vom Opfermehl)· οἱ δὲ ἰδιῶται συνήθως ἐπὶ τοῦ ἀχρήστου γεγονότος.

[2] Vgl. S. 144 von der Königsweihe.

[3] Diese religiöse Verwendung des Salzstreuens kannten auch die Könige der Assyrier, vgl. Jeremias Alt. Test. im Lichte der Or. 287. — Robertson-Smith S. 118 (deutsche Übers.) spricht nur von einer religiösen Weihe. Aber sowohl die Stelle Hesek. 43,24 und Hesych s. ἀρᾶς ἐπισπεῖραι sind ja ganz verschieden, weil es sich hier offenbar um Opfergaben handelt.

entzog, wurde im Mittelalter mehrfach wiederholt. Attila bestreute Aquileia, Barbarossa Milano, Bonifacius VIII. Palestrina mit Salz, nachdem sie die Städte zertört hatten[1].

Anderseits bewahrt das Salz alles Fleisch vor Fäulnis und macht alle Speisen schmackhafter (es benimmt auch den zu süßen Speisen den widerlichen Geschmack, Plin. XXIV 3). Die Ägypter ließen nach Herodot IV 86 die Leichen 70 Tage lang in Salzlauge liegen (danach wurden sie gewaschen und in Leinwand eingehüllt)[2]. Auch Plin. XXXI 98 erwähnt die vorzüglichen Eigenschaften des Salzes für Konservierung der Leichen: Jahrhunderte lang werden dadurch die Leichen vor Fäulnis bewahrt[3]. Auch bei den alten Babyloniern war dies nicht unbekannt (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. II 837). Wie sich diese Eigenschaft des Salzes dem philosophischen Nachdenken darstellte, sieht man aus Plut. qu. conv. V 10,3: wie der Geist die Körper in ihrem Umfang erhält, so das Salz die Leichen, *ἁρμονίαν παρέχουσα καὶ φιλίαν πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι*! »Deshalb halten einige der Stoiker das Schwein für totes Fleisch, der »Geist« vertrete nur die Stelle des Salzes und wäre nur wie Salz hineingestreut zum Erhalten des Körpers« (ebenso Plin. VIII 207).

Um eine Übersicht über die Rolle des Salzes in religiösen und abergläubischen Gebräuchen zu gewinnen, wird es sich hier wie sonst empfehlen, mit dem Totenkultus zu beginnen. Die Westgoten haben Salz ins Grab gestreut[4], in indischen Gegenden hat man Salz ins Grab gelegt und den Toten auf Salz gebettet[5], auch Salz auf die Enden des Leichentuchs und in alle Öffnungen des Toten gelegt. In England und Schottland hat man Salz auf die Brust der Leiche gestreut, in Frankreich (Gironde) stellt man neben die Leiche einen Teller mit Salz und Weihwasser. Als rechtes Totenopfer muß man wohl den deutschen Brauch betrachten, daß man, wenn die Leiche aus dem Hause herausgetragen ist, drei Häufchen Salz

---

[1] Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter V 527 ff.

[2] V. Hehn, Salz[1] 13 verweist auf ein bei Val. Max. VII 6,3 erwähntes spanisches Volk, welches die Leichen salzte (vgl. Sall. fr. 4,6 Dietsch).

[3] *satis natura est per se ignea et inimica ignibus, fugiens eos, omnia erodens, corpora vero adstringens, siccans, adligans, defuncta etiam a putrescendi tabe vindicans, ut durent ita per saecula.*

[4] Dölger, Der Exorcismus im altchr. Taufritual 95 f. Die zunächst folgenden Belege entnehme ich, wenn eine andere Quelle nicht angegeben ist, der reichen Sammlung Samters, Geburt u. s. w. 151 ff., wenn ich auch von seiner Auffassung in wesentlichen Punkten abweiche.

[5] Man vergleicht unwillkürlich den feinen Meersand in griechischen, die weißen Kieselsteine in norwegischen Gräbern u. a. dgl. (s. o.).

auf den Fußboden schüttet, sie wegkehrt und Kehricht und Besen auf den Gottesacker wirft, »um die Wiederkehr des Toten zu verhindern«[1].

Aus den Beispielen, die Samter a. O. für Hochzeitssitten gesammelt hat, führe ich an, daß die Fellahs die Braut mit Salz bestreuen, und daß man in Schottland in der Wohnung der Brautleute Salz auf den Boden streut. Dies kann man nicht anders beurteilen, als die sonstigen καταχύσματα bei derselben Gelegenheit (über das Bestreuen der neugeborenen Kinder mit Salz s. u.) — wir haben entschieden hierin eine ursprüngliche Opfergabe, sekundär eine kathartische Maßregel zu erblicken. Und wenn man in Schottland Salz bei der Hochzeit auf den Boden streut, ist dies auf eine Linie mit der japanischen Sitte zu stellen, daß man während der Reinigungszeremonien der Shinto-Religion Salz auf die Erde streute, und mit dem Berichte des Talmud, daß man den Aufgang zum Opferaltar mit Salz bestreute[2]. Diese Weihungen des Bodens sind hilastische Vorsichtsmaßregeln, »Sühnopfer«, wenn man so will. Das Opfer beim Neubau gehört ebenfalls hierher, so wenn der bergische Landmann unter die Grundmauer eines Neubaus Salz, Asche, Getreide (s. o.) und Kräuter streut[3].

Auch wenn man in Frankreich den Brautleuten Salz in die Tasche streut, oder Salz der Braut in die Schuhe legt, wird man eine und dieselbe Erklärung sowohl für diese Sitte geben wie für das Hineinlegen von Getreidekörnern in Kleider und Schuhe bei derselben Gelegenheit. Überhaupt streut man Salz gerade auf die Stellen und Örtlichkeiten, wo die Geister sich gern aufhalten oder wo sie sich verkriechen: auf Kreuzwege, Türschwellen (im Japan beim Begräbnis), in Schuhe, Taschen, auch in den Mund, das Ohr und alle Öffnungen des lebenden oder toten (vgl. den indischen Gebrauch, s. o.) Menschen. Und es ist mir wahrscheinlich, daß man damit die hier Lauernden ursprünglich besänftigen, nicht gewaltsam verscheuchen wollte, wenn auch viele eher die letztere Erklärung vorziehen. Wenn man in ein neues Haus oder eine neue Wohnung einzieht, muß man aufpassen — man muß sich die Geister, die hier herrschen, zu seinen Freunden machen und sie besänftigen. Die Wallonen streuen Salz in die vier Ecken des Zimmers (Samter S. 154), besonders wenn sie glauben, »daß es darin spukt«[4]. Samter meint, daß man damit die Geister ver-

---

[1] Wuttke[3] § 737 (aus Vogtland und Lausitz).

[2] Campbell, Ind. Ant. XXVI 10. Roskoff bei Schenkel V 149.

[3] Z. f. Volksk. XV 145 (Montanus, Volksfeste 18).

[4] Nach Feilberg a. O. Art. Salt setzt derjenige, der aus einer Wohnung auszieht, Salz aus »für denjenigen, der eine neue Wohnung bezieht« (ein Kind soll es bringen). Das ist so umgedeutet worden, ursprünglich war es für die Geister bestimmt.

treiben will. Aber dann mufs man doch wohl Brot und Salz, die anderswo bei derselben Gelegenheit vereint auftreten (z. B. in Mecklenburg), auch als apotropäisch auffassen. Und vollends, wenn die Leute, die eine neue Wohnung beziehen, oder (in slawischen Ländern) eine Örtlichkeit zum ersten Mal betreten, selbst Brot und Salz essen[1] (in Preufsen glaubt man, dafs die Leute selbst dann »niemals Mangel leiden werden«), dann werden doch auch die Geister dasselbe Essen genieſsen können.

Dafür dafs die Geister das Salz ganz gern mögen, gibt Schell (a. O.) u. a. zwei ganz deutliche Beispiele: wenn in Preufsen eine Mutter feststellen will, ob ihr Kind verrufen sei, fährt sie ihm mit der Zunge über die Stirn — ein salziger Geschmack stellt die Verrufung aufser Zweifel; wenn man in Mecklenburg wissen will, wer im nächsten Jahre sterben wird, schüttet man für jedes Familienmitglied in der Neujahrsnacht ein Häufchen Salz auf den Tisch — wessen Häufchen am folgenden Morgen aufgeleckt ist, der stirbt[2]. Genau derselbe Aberglaube kommt u. a. auch in Norwegen vor (hier am Weihnachsabend)[3]. Natürlich haben die Geister das Salz gegessen oder fortgeschafft, um nachher den Eigentümer selbst zu holen. In Norwegen legt man auch zu Weihnachten Salz auf den Herd, »um die Hexen zu scheuchen«[4], in Dänemark streut man Salz um das Haus in der Valborg- und Johannisnacht »gegen die Hexen«[5]. Die Zeiten gehören zu denjenigen kritischen Momenten, wo gerade die Hexen und Geister lebendig sind — die Umdeutung in apotropäischer Richtung lag hier, wie sonst manchmal, ganz nahe (vgl. u. S. 318). Auch die Römer haben das Salz allein ohne Zutat als Reinigungsmittel gekannt und angewendet, Censor. 22,14: *in hoc autem mense* [sc. Februar] *Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant.* Man hat heifses Salz in dieser gefährlichen Zeit, dem ausgesprochenen Monat der Toten, der das alte Jahr abschlofs, bei sich getragen. Jetzt wurde es als apotropäisch aufgefafst, das Feuer trug dazu bei (wenn man es nicht einfach in Analogie mit den heiligen Speltähren geröstet hat).

---

[1] Vgl. Schell, Z. des Vereins für Volksk. XV (1905) 145.

[2] Nach Bartsch, Sagen aus Mecklenburg II 237. Nach Bartsch II 123 (Schell a. O. 147) nimmt man in Mecklenburg Salz in die Hand, betritt stillschweigend das Krankenzimmer — wenn das Salz feucht wird, stirbt der Kranke. Die alten Inder erklärten das Feuchtwerden des Salzes vernünftiger — es künde nur Regen an (v. Negelein, Traumschlüssel 38).

[3] A. Chr. Bang, Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter (1901—2), Nr. 933 c (anfgezeichnet ca. J. 1780 von Wille, Seljord). S. auch U. Jahn, Deutsche Opfergebräuche 276, 1 (mit Literaturang.).

[4] Vgl. u. S. 318.

[5] Feilberg a. O.; vgl. Hexeformul. Nr. 744.

Auf eine Opfergabe möchte ich auch den Aberglauben zurückführen, es bedeute Unglück (z. B. Schlägerei, Untreue der oder des Geliebten, Armut, [hier hat man an Salz und Brot gedacht] u. s. w.), wenn man Salz verschütte — »es ist Sünde, Salz zu verschütten« [1]. Damit vergleiche man einen in Nordengland üblichen Gebrauch: Salz, das man verschüttet, sofort über die linke Schulter zu werfen, damit man nicht Unglück habe [2]. Anderswo (in Flandern) wirft die Wöchnerin, wenn sie zum ersten Mal wieder zur Kirche geht, Salz hinter sich; in Böhmen streut die Mutter Salz hinter dem Mädchen her, wenn es ausgeht, »damit sie sich nicht verliebe« [3]. Die linke Schulter, die Richtung und das Werfen selbst sind hier deutliche Anzeichen dafür, daß die bösen Geister mit im Spiele sind. Man trägt Salz unter der linken Schulter (Norske Hexeformularer Nr. 376), im linken Schuh (Nr. 375) [4], auf dem linken Fuß (Nr. 901, 979, 1021) u. s. w. Gerade im Rücken und zur linken Seite lauern die Geister den Lebenden auf.

Auch die volkstümlichen Ausdrücke, »Salz auf den Schwanz eines Vogels zu streuen«, um ihn zu fangen (in Deutschland wie in Dänemark und Norwegen verbreitet), werden auf eine ähnliche Bedeutung des Salzes zurückgehen. Dies wird uns vielleicht auch den sonderbaren Traum und dessen ebenso sonderbare Deutung bei Artemid. I 77 erklären: *οἱ δὲ τῶν ἁλῶν ἢ τοῦ θείου (στέφανοι* sc.*) βαρηθῆναι πρός τινων ὑπερεχόντων τὸν ἰδόντα σημαίνει* — man gerät in die Macht eines anderen, wenn man davon träumt (wenn man nicht das Bestreuen des Opfertieres mit dem gesalzenen Opfermehle als Zeichen der Weihe heranziehen darf). Ebenso sonderbar scheint die schon erwähnte Erzählung, das Meer sei im Hafen von Syrakus nach der Vertreibung des Tyrannen Dionysios den ganzen Tag hindurch süß gewesen — dann muß doch die Tyrannei des Dionysios ganz bitter und ungenießbar gewesen sein! [5] Hexen hält man fest, wenn

---

[1] S. Feilberg a. O. Wuttke[3] § 291 (unfriedliche Ehe), § 293 (man hat Zank oder verschüttet sein Glück). Folklore Journ. I 218 (aus Griechenland). In Norwegen sagt man: es gibt Tränen, wenn man Salz verschüttet (Storaker, Folkevennen 1862, 393).

[2] Henderson, Folk-Lore 121, vgl. Hexeformularer 1019 ff. und Wuttke[3] § 499 (gegen Fieber, hier muß man aber auch in Rechnung ziehen, daß das Salz — und damit das Fieber — im Wasser zerfließt), § 500 (77 Körnchen rücklings und stromaufwärts geworfen) u. a.

[3] Wuttke[3] § 555.

[4] Vgl. Sartori, Z. f. Volksk. IV 172.

[5] Etwas anderes ist die *θάλασσα γλυκεῖα* der Sikelioten bei Eust. Od. 1506,50: *γλυκεῖαν ἐν τοῖς ὕστερον τὴν παρ' αὐτοῖς εἶναι θάλασσαν ἔλεγον χαίροντες τοῖς παρ' αὐτῆς ἐδέσμασιν.*

man unter ihren Stuhl zwei Strohhalme in Kreuzesform legt und sie mit Salz bestreut [1]. Es ist wirklich nicht so sonderbar, wenn man in Norwegen davon gehört hat, eine der »Unterirdischen« habe eine Hausfrau um Salz gebeten [2].

Salz ins Feuer zu streuen, oder sagen wir, zu opfern, findet sich überall und zu allen Zeiten. Wir kennen es aus dem griechischen Liebeszauber. So nimmt bei Luk. dial. mer. 4,4 f. eine syrische Zauberin Salz, sieben Obole, Schwefel, Fackel, worauf sie etwas von den Kleidern oder dem Körper des Geliebten räuchert, zugleich Salz aufs Feuer werfend. Im Pap. Paris. 2580 (in der *διαβολὴ πρὸς Σελήνην*) verwendet man im magischen Opfer neben anderem auch unsauberen Abfall von Salbe, Salz, Fett von einem toten Hirsch u. s. w. (mit veränderter Fassung V. 2648 *ἅλας τε καὶ ἐλάφου κέρας σχῖνόν τε μυρσίην τε*). In Pap. Brit. Mus. 46, 370 ff. handelt es sich um ein magisches Hermesbild, das aus verschiedenen Stoffen zusammengeknetet und zum Traumwahrsagen verwendet wird; in einem Tempelchen angebracht, stellt man sich das Gottesbild neben den Kopf und sagt einen Hymnus her, indem man auf einem Altar opfert *λίβανον καὶ γῆν ἀπὸ σειτοφόρου χωρίου καὶ βῶλον ἁλὸς ἀμμωνιακοῦ* (Salz mit Erde wird uns später im Aberglauben begegnen). Auf gleiche Weise opfert man im alten Indien Salz bei der Zauberhandlung. v. Negelein (Traumschlüssel 163) erwähnt, daß man Salz sowohl als Opfergabe wie Priesterlohn anwendet, um bösartigen Zauber zu vollziehen: man wendet das Gesicht gegen Süden (den Manen zu), in rotem Gewande, mit roter Binde und Kranz, rot geschminkt, und ein Schwert in der Hand — die Opferstelle ist eine Leichenstätte, man verbrennt Holz von *arbores infelices* und opfert Sesamöl, Senf und Salz, indem man den Feind (vielleicht in effigie dargestellt) verflucht.

Von den Arabern hören wir, bei ihnen würde ein Streit zwischen Stammesangehörigen dadurch geschlichtet, daß sie beim Feuer schwören mußten, während der Priester Salz ins Feuer warf [3]. Auch heutigen Tags noch werfen die Juden Salz ins Feuer »gegen böse Geister« [4]. In germanischen Ländern finden sich ganz ähnliche Gebräuche: in Österreich glaubt man, die armen Seelen winseln, wenn das Feuer brummt — deshalb wirft man ihnen Salz ins Feuer [5]. Gerade auf dieselbe Weise wirft man

[1] Wuttke[3] § 415.

[2] Eilert Sundt, Folkevennen 1859, 471, A. 2.

[3] Robertson-Smith, Rel. der Sem. (deutsch) 241 Hesych s. *ἀρὰς ἐπισπεῖραι* (vgl. ebd. 118 Anm.) ist verschieden (s. o.).

[4] Chambers, Book of Days 446, Campbell, Indian Antiquary XXVI 11.

[5] Wuttke[3] § 753 (vgl. § 752).

auch anderswo am Allerseelentage geweihte Palmen oder Mehl und Brot ins Feuer, oder gießt Weihwasser hinein. Zu Weihnachten legt man in Norwegen (Guldalen) einen Haufen Salz auf den Herd, darin ein hölzernes Kreuz; am folgenden Morgen gibt man das Salz den Kühen zu fressen [1]. Von einem interessanten Salzopfer am 2. Januar in Makedonien berichtet Abbott (Mac. Folklore 84), nämlich dem sogenannten *ποδάρχιασμα*, »dem ersten Fußtritt« [2]. Wer zuerst das Haus betritt, entscheidet durch sein Erscheinen über das Glück der Familie für das ganze Jahr. Ehe er über die Schwelle tritt, hebt er ein Steinchen oder einen grünen Zweig auf und legt diesen auf den Herd; zugleich wirft er einige Salzkörnchen, die er mitgebracht hat, in die Flammen; dann am Herde hockend wünscht er den Wirtsleuten »ein gutes Jahr, gute Ernte und viel Gutes«. Abbott erinnert treffend an die römischen Parentalia mit dem Opfer »des Salzkörnchens« und hält die ganze Darbringung für ein Opfer für die Ahnenseelen [3]. Wie man ehemals Salz auf den Herd warf, hat man es auch (in der *mola salsa*) auf den Altar geworfen, und wie es oben im Traumzauber vorgeschrieben wurde *λίβανον καὶ γῆν ἀπὸ σειτοφόρου χωρίου καὶ βῶλον ἁλὸς ἀμμωνιακοῦ* auf einen Altar zu opfern, so heißt es bei Prud. apoth. 186 ff. Dr. vom hohen Kultus *deos venerans sale, caespite, ture.*

Das sind jedoch alles Opfergaben. Aber die Deutung ließ sich freilich leicht umbiegen. Wenn z. B. in Perigord derjenige, der einen Sterbenden besucht, Salz ins Feuer wirft, glaubt er damit den Teufel von der Seele wegzuhalten, wenn sie im Tode frei wird [4]. Das hängt ja bekanntlich von dem Standpunkte ab, den man an jedem Orte den Geistern gegenüber einnimmt. In Norwegen ist es eine sehr verbreitete Sitte, etwas Salz ins Feuer zu werfen, wenn man unter den Kochtopf Feuer anmacht [5] — »damit das Feuer nicht gefährlich werde«, wie man erklärt, oder damit das Feuer besser brenne oder damit das Fleisch besser mürbe werde [6], wie es eben-

[1] E. Sundt, Folkevennen 1859, 466, Nr. 15. Nach Kr. Bugge gibt man auch den Kühen zu Weihnachten Salz zu fressen, damit sie schön zu Hause bleiben.

[2] Abbott verweist auf A. D. Gusiu, *Ἡ κατὰ τὸ Πάγγαιον χώρα* 39.

[3] Weil Salz den Toten- und Ahnenseelen gehört, heißt es wohl in Gujarāt, daß es Glück bringt, am Neujahrstage Salz zu kaufen, W. Crooke in Hastings Enc. III 444. Am großen Seelentage im Oktober machen die Hinduweiber Zeichen mit Salz an den Kreuzwegen (ebd.).

[4] Samter a. O. 155. Auf Celebes verbrennt man Salz, wie sonst irgendwelches *θυμίαμα*, beim Vorübergehen des Leichenzugs (ebd.).

[5] S. meine Bemerkungen in Festskrift til J. L. Feilberg (1911) S. 179 f. (mit den Angaben Kr. Bugges).

[6] Norske Hexeformularer Nr. 646 (Jeløen, aufgezeichnet ca. J. 1800).

falls heißt. Man sagt auch, man könne den Schornsteinbrand dadurch löschen, daß man Salz in den Schornstein hinaufwirft, wie man sonst Asche in den Schornstein hinaufwirft, ehe man das alte Heim verläßt, »gegen Heimweh« [1].

Das Salz ist folglich, wie man sieht, den Geistern sehr willkommen. Im Zauber haben wir dies schon nachweisen können, und es ist an und für sich nicht sonderbar, wenn uns Ptolem. Heph. (Phot. bibl. cod. 190, S. 150 Bekk.) von einer tyrrhenischen Zauberin (*φαρμακίς*) namens *Ἅλς* erzählt, die Dienerin der Kirke war, ihre Herrin aber verließ und später dem *Ἁλὸς πύργος* in Etrurien den Namen gab. Wir fügen jetzt die Vorschrift der *μαντία χρονική* (des sogen. *μυλάριον*) hinzu, Pap. Paris. 3086 ff.: man nehme zwei Choinikes von Salz und mahle sie an einem grasbewachsenen Orte bei Nacht auf einer Handmühle, bis der Gott erscheint. Die Kreisbewegung (s. o. S. 55) ist natürlich von Wichtigkeit (vgl. z. B. Wuttke[3] § 730: wenn sich ein Rad dreht, geht der Tote um), aber auch das Salz lockt herbei; man vergleiche damit den Brauch, Salz um den Kopf eines Kranken oder Behexten zu schwingen, auch die Verbindung von Salz und Phallos (s. u.) mag hier mitspielen.

Wir werden jetzt das Salz als Opfergabe im Verein mit anderen Darbringungen betrachten. Nach Plut. Crass. 19 wurden Linsen und Salz besonders den Toten als Totenspeise dargebracht (*φακοὺς καὶ ἅλας ἃ νομίζουσι Ῥωμαῖοι πένθιμα καὶ προτίθενται τοῖς νέκυσιν*).

Vor allem erlangte das Salz, das man dem Getreide (als Körner oder Mehl) beifügte, im hohen Kultus eine außerordentliche Bedeutung, zumal bei den Römern, wo »Brot und Salz« sprichwörtlich die einfachste Speise bedeutete. Plin. n. h. XLI 89 sagt geradezu: *maxume tamen in sacris intelligitur auctoritas quando nulla conficiuntur sine mola salsa.* Anderswo erzählt Plin. XVIII 7, Numa habe angeordnet, daß man die Götter mit Feldfrüchten (*fruge*) verehre und sie mit *mola salsa* anflehe — »wie Hemina schreibt, auch Spelt (oder Dinkel, *far*) zu rösten, weil er sich dann besser zum Essen eigne — dadurch erreichte er nur, daß man allein das Geröstete für genügend rein zum Gottesdienst hielt«. Wir können noch deutlich die Entwicklung übersehen, wie Mehl und Salz zusammengemischt den Toten nach der Analogie der Lebenden gegeben — dann weiter den Gottheiten der Toten und den Göttern des Himmels dargebracht wurde. An dem

[1] Storaker, Folkevennen 1862, 456 (danach Hexeform. Nr. 1014) »das Heimweh folgt mit der Asche«. Vgl. Hexeform. Nr. 1268 a, wo man ins Feuer das beim Herumlaufen zufällig Gefundene opfert, um eine Feuersbrunst zu löschen.

römischen Allerseelenfest, den Feralien (21. Febr.) brachten die Familien ihren Toten ganz einfache Gaben dar (f. II 537 ff.):

tegula porrectis satis est velata coronis
et sparsae fruges parcaque mica salis
inque mero mollita Ceres violaeque solutae:
haec habeat media testa relicta via [1].

Nach Arnob. VII 20 opfert man den Manen und den chthonischen Gottheiten *thura, salsas fruges atque universa libamina lacti, oleo, sanguini.* Träume, die Böses verkünden, wehrt man durch dieselbe Opfergabe ab [2] — sie wurden ja von unruhigen oder unzufriedenen Totengeistern gesandt. Deren Aufgabe sowie Opfergabe hat dann *Jupiter prodigialis* übernommen (wie Sosias sich über die Verrücktheit seiner Herrin ausdrückt, Plaut. Amphitr. 739 Leo: *te prodigiali Iovi | aut mola salsa hodie aut ture comprecatam oportuit*). Selbstverständlich sind dieselben Geister auch im Liebeszauber mit im Spiele (Verg. ecl. VIII 82 *sparge molam et fragilis incende bitumine laurus*). Und bei der Zauberhandlung in Aen. IV 517, wo die Zauberin Wasser spendet und dann Giftpflanzen sucht, heißt es von der Dido:

ipsa *mola* manibusque piis altaria iuxta
unum exuta pedem vinclis, in veste recincta
testatur moritura deos [3].

Hier füge ich noch das späte Rezept für die Auffindung der Päonie hinzu, das Pradel, Griech. Gebete 28 (= RGVV III 280) nach der Abschrift Krolls gibt: nach verschiedenen Gebeten gräbt man die Päonie aus, bis man die Wurzel findet — dann wirft man zur Wurzel hinzu: Brot, etwas *πυρίνη πέτρα* von den vier Ecken des Opferaltars (*θυσιαστήριον*) [4], Gerste und Salz, mit Honig vermischt, und Kohlen aus dem Räucherbecken *καὶ ῥίχνῃς τὰ ὅλα εἰς τὴν ῥίζαν τῆς βοτάνης καὶ λέγε ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, εἶτα τὴν εὐχήν* . . . Es handelt sich um ein Opfer, das man beim Ausgraben der wundertätigen Pflanze den Ortsgeistern darbringt, ehe man

[1] Lyd. de mens. IV 26 (c. 31 Wünsch) spricht nur von *γάλα, αἷμα, οἶνος, σεμίδαλις, κόγχος καὶ ἕτερά τινα* (womit er allerdings auch *mola salsa* andeuten mag).

[2] Tib. III 4,9: et natum in curas hominum genus *omina noctis | farre pio placant et saliente sale.* Ebenso Mart. VII 54 von der Abwehr der somnia durch die saga (salsae molae, tus, oder agna, porcus, aves, ova).

[3] Nachgeahmt im Incerti carmen contra paganos PLM III 292 Bäh. (vgl. Mommsen, Herm. IV 363).

[4] Damit vergleiche man, daß man in der christlichen Kirche Salz, Asche und Wasser bei der Kirchenweihe auf die Ecken des Altars streut (Salz und Asche auch beim Neubau, s. u.).

die Wurzel herausreifst, wie wir es auch sonst kennen [1]. Dem Opfer folgt das Gebet oder der Zauberspruch.

Dann nehmen auch die Laren und Penaten, Vesta [2], Ceres und Ianus [3] mit dieser einfachen Opfergabe vorlieb [4]. Die folgende Stelle ist erwähnenswert, weil ein ländliches Opfer den gröfsten Anspruch auf Altertümlichkeit hat, Calpurn. ecl. V 25 ff. (= PLM III 90 Bähr.):

sed non ante greges in pascua mitte reclusos
quam fuerit placata Pales. tum cespite vivo
pone focum Geniumque loci Faunumque Laresque
salso farre voca; tepidos tunc hostia cultros
imbuat u. s. w.

Hier folgt ein gewöhnliches Schlachtopfer, wenn man aber die Gottheiten beim Streuen des Opfermehls anruft, zeigt schon dies zur Genüge, dafs das Mehlopfer früher allein hinreichte. Dann aber haben die Römer *mola salsa* allen im Topfe gesottenen Eingeweiden des Hauptopfers hinzugefügt (Varro l. l. V 104 *frumentum quod ad exta ollicoqua solet addi ex mola, i. e. ex sale et farre molito*, vgl. Tab. Iguv. VI A 56 und Bücheler, Umbr. 62).

Wir wissen, wie gewissenhaft man mit der Zubereitung der *mola salsa* in Rom verfuhr, dafs ihre Herstellung den Vestalinnen, wie sonst den Töchtern der Familie, überlassen war. Es kann kein Zweifel darüber walten, dafs dies Opfer direkt der Küche der menschlichen Verehrer entstammt [5]. Seine Altertümlichkeit heben die Alten selbst hervor, z. B. Ov. f. I 337 f.:

ante deos homini quod conciliare valeret,
far erat et puri lucida mica salis

---

[1] Pradel S. 365 (= 113) entscheidet sich unrichtig dafür, dafs es sich um eine Mischung dieser Ingredienzien mit der Wurzel zusammen handle. Aber nach dem Schlufs des Gebets heifst es ja S. 30,5 *εἶτα ἐκβάλῃς τὴν βοτάνην ταύτην μετὰ παντὸς δικαίου τὸ ἔχει καὶ φυλάσσῃς αὐτὴν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ.*

[2] Verg. Aen. V 744, Sil. It. VII 183. Iuven. VI 386 *et farre et vino Ianum Vestamque rogabat.*

[3] Er empfängt nach Ov. f. I 127 sowohl ein *Ceriale libum*, einen Mehlkuchen, wie *farra mixta sale*, d. h. *mola salsa* (nach V. 172 *tura merumque*, und so heifst es auch von dem den Penaten, d. h. Lar und Vesta, opfernden Äneas V 745 *farre pio et plena supplex veneratur acerra* — Opfermehl und Weihrauch).

[4] Zu Hor. c. III 23,19 (*farre pio et saliente mica*) bemerkt der Schol.: *sal enim cum farre incendebatur* (das Salz ist ihm offenbar die Hauptsache).

[5] rite emprunté à la cuisine humaine, wie Bouché-Leclerq kurz und bündig erklärt, Art. *Lustratio* S. 1408,10 in Daremberg-Saglios Dict. des ant.

und ebd. III 284, wo Numas Zeit und Einrichtungen geschildert werden: *vinaque dat tepidis farraque salsa focis*, d. h. Wein und gesalzenes Opfermehl als bezeichnendes Beispiel der alten Schlichtheit und alten Frömmigkeit.

Salz und Brot begegnen uns auch in vielen Sitten sehr oft als Symbol der täglichen menschlichen Nahrung. In Rufsland empfängt die Braut beim Eintritt ins neue Heim, die Fürsten bei ihrer feierlichen Ankunft an einem Orte u. s. w. Salz und Brot[1]. Man verwendet es aber auch gegen Hexen, die Salz und Brot nicht mögen[2]. Auch die Griechen streuten ehemals Salz und Brot gegen Wiesel aus, Geop. XIII 3,1. Salz und Brot opfert der Kapitän der Dwina bei den Msta-Stromschnellen[3]. Bei den Südslawen trägt man bei hereinbrechendem Hagelwetter Speisetisch und Dreifufs vors Haus, kehrt sie um und legt darauf Löffel, Brot und Salz, wozu eine der Frauen ein Gebet oder eher eine Beschwörung spricht[4]. Als Opfer für die Winde erwähnt U. Jahn (Deutsche Opfergebr. 58 ff.) Salz und Mehl (in Schwaben; auch Salz und Brot auf das Dach des Hauses hingestellt, ebd. 59), Salz und Mehl am 20. Dez. ebenfalls aufs Dach gestellt, Salz allein oder Salz und Mehl vor der Heuernte (S. 60 — Salz und Asche führt Grimm D. M., Nachtr. zu S. 529 für Österreich an). In Bayern bindet man in die erste Garbe ein rotes Gründonnerstagsei, Brot, Salz und geweihte Kräuter[5]. Wenn man aber in Schottland Salz und Weizen in einem Tuche an die Hörner der Kuh bindet, um die Kuh dadurch gegen Krankheit zu schützen, oder damit sie mehr Milch gebe[6], dann ist ja dies eine ganz frappante Analogie zu dem römischen Opfer, wo man mola salsa auf die Stirn des Opfertiers streute, um es zu sakralisieren. Und hat nicht dies eine geradezu überraschende Ähnlichkeit mit einem deutschen Brauche, den Grimm (D. M.[4] III 460) für Osterode (Harz) anführt, nämlich dafs man vor dem ersten Austreiben des Viehs im Frühjahr ihm beim Füttern drei Häufchen Salz zwischen die Hörner streut (worauf man rücklings aus dem Stalle geht), um es »gegen das böse Auge zu schützen«? In den Marschen streut man bei derselben Gelegenheit Salz auf Stirn und Kreuz[7]. Anderswo streut man Salz, oder Salz und Dill, auf den Rücken (neugeborenen Kälbern Salz ins Maul) in derselben

[1] Schell a. O. 147 ff.
[2] Grimm D. M.[4] III 440, 182. 488, 25.
[3] Schurtz, Urgesch. 562.
[4] Krauss, Z. f. V. II 185. Schell ebd. XV 146.
[5] U. Jahn, Deutsche Opfergebr. 158.
[6] Campbell a. O. 13,35.
[7] Z. f. Volksk. IX 166 f.

Absicht[1]. In Schottland wird die Kuh, die kalbt, hinten mit Salz bestreut[2]. Nichts berechtigt uns, den Ursprung dieser Gebräuche von dem römischen und griechischen Opferritus zu trennen. Wir werden dazu gezwungen, dieselbe Erklärung auch auf mexikanische Opfersitten auszudehnen, wo wir hören, daß man in gewissen Riten die Gesichter der menschlichen Opfer mit Salz bestreute. Anläßlich der Verwendung von Salz und Dill zusammen ist auf die Vorschrift Geop. II 31 »vom Erhalten des Weizenmehls« aufmerksam zu machen; es heißt hier: *κύμινον καὶ ἅλας ἐξ ἴσου τρίψαντες καὶ μάζας ποιήσαντες ξηρὰς ἐπιτιθέασιν εἰς τὰ ἄλευρα.* Also als zusammengeknetete Kuchen soll man sie ins Mehl hineinlegen. Wir wissen, daß man sonst Kümmel (Dosten, Dorant) z. B. in die Wiege eines Kindes legt, um es gegen Behexung zu schützen (Wuttke[3] § 581). Aber Salz und Kümmel wurden auch sonst beim Essen von den Griechen verwendet (Archestratos bei Athen. VII 320 b: *πάσσειν δ' ἁλσὶ κυμινοτρίβοις καὶ γλαυκῷ ἐλαίῳ*; auf ähnliche Weise verwendete man *ἅλας θυμίτας· ἐκ θύμων κατασκευασθέντας*, Suid. zu Ar. Ach. 737, vgl. ebd. V. 1098). Deshalb darf man nicht (wozu Samter S. 161 u. A. bei ähnlichen Gebräuchen neigen) hier an erster Stelle an ein die bösen Geister verscheuchendes Mittel denken. Auch die Menschen mochten Salz und Kümmel ganz gern (Plut. qu. symp. V 10 *πρὸς ἅλα δειπνεῖν καὶ κύμινον*, Kümmel allein würzt das Fleisch bei Luk. Alex. c. 25).

Dann finden wir Mehl und Salz in kathartischen Gebräuchen wieder. Ovid (f. II 24) erzählt, daß das Sterbehaus zuerst ausgefegt, dann durch *februa* vom Lictor des Flamen Dialis entsühnt wurde. Diese *februa* bestanden aus *torrida cum mica* (sc. salis) *farra*. Man wird nicht bezweifeln, daß dieser *καθαρμός* im Sterbehause ein ebenso gutes Opfer für die Totengeister darstellt wie die entsprechende Darbringung im Opferritus der höheren Gottheiten (vgl. die Rolle des Salzes allein in Totengebräuchen, s. o., und das Salz, das man hinsetzt, wenn man beim Umziehen eine Wohnung verläßt oder neu bezieht). Daß schon die Alten diesen konventionell ausgeübten Brauch ganz einfach als kathartisch ansahen, zeigt bereits das Wort *februum*, aber dies hindert uns nicht, den ursprünglichen Sinn solcher *καθαρμοί* zu fassen. Auch das Bestreuen der Opfertiere, d. h. zunächst ihrer Stirn (Serv. Aen. II 133), mit *mola salsa* wird man ebenso beurteilen.

Die kathartische Verwendung des Salzes kehrt in der abergläubischen Medizin vielfach wieder. Man nimmt es allein oder in Verbindung mit

[1] Samter a. O. 152.

[2] Campbell a. O. 13,37.

anderen Ingredienzien, ganz wie beim Opfer; zum Teil treffen wir sogar die Opfergaben, wie Salz und Getreide oder Salz und Mehl oder Salz und Bohnen, wieder an.

Das Einreiben mit Salz[1] oder das Legen in Salz ist weit verbreitet. Besonders kennen wir dies aus dem Verfahren, das man bei der Kindergeburt beobachtet hat und noch beobachtet. So bei den Hebräern und bei den alten Arabern. Bei Hesek. 16,4 lesen wir: »Als du geboren wurdest, wurde dein Nabel nicht verschnitten; man hat dich nicht mit Wasser gebadet, noch mit Salz gerieben, noch in Windeln gewickelt«. Noch die Juden unserer Zeit waschen das neugeborene Kind mit Kochsalz[2]. Ebenso haben es die Römer gemacht, Soran. de mul. affect. 27 Rose S. 29 quibus rebus infantis superficiem lavari oportet: *antiqui vero vino cum aqua salsa eos obvolvebant, alii lotio puerili, alii pulvere gallarum vel murtae spargebant. Nos autem diligenter sale trito et afronitro spargimus. Nam praedictae res odore suo eos percutiunt. Nec multum quidem constringantur ne constrictio ipsa male eos accipiat.* Auch Hieronym. in Hesek. IV 16 und 146 f. erwähnt Abwischen des Kindes nach dem ersten Bade *salis adjectione*[3]. Die medizinische Begründung dazu hat man auch erfunden. In Norwegen (Ringdalen, nach A. Faye) hat man Salz in den Mund des neugeborenen Kindes »gegen Mundgeschwüre« gelegt. Wenn man bei den Armeniern und Georgiern den Neugeborenen bestreut und 24 Stunden lang in Salz liegen läßt, geschieht dies, »um angebliche Ausschläge auf Haut und Mundschleimhaut zu verhüten«[4]. Denselben Brauch findet man in Kleinasien weit verbreitet, ebenfalls in Rußland, Bulgarien[5], Persien, bei den Mongolen und Kalmücken. In Böhmen und Estland wäscht man das Kind mit Salzwasser (mit Wasser, dem Salz zugesetzt ist), ab[6], was auf dieselbe Auffassung der kathartischen Kraft des Salzes hinausläuft. Das neugeborene Kind ist natürlich (wie auch die Mutter) den Drohungen der gefährlichen Dämonen besonders ausgesetzt, während es hilflos und ohne Nahrung die ersten 24 Stunden daliegt.

---

[1] Griech. *πάττειν* (*ἁλίπαστος*), *διαπάττειν*, *διασμᾶν* (Ar. nub. 1237, Alexis, fr. 187 K.), *ἁλίζειν*.

[2] O. v. Hovorka und A. Kronfeld, Vergleich. Volksmedizin I 372.

[3] A. Faye, Norsk Mag. for lægevid., 3. Reihe XV 768 ff.

[4] O. v. Hovorka und A. Kronfeld, ebd. I 372.

[5] Hier liegen die Neugeborenen am zweiten Tage nach der Geburt 4—5 Stunden in Salz, danach werden sie mit heißem Wasser abgewaschen, das Wasser gießt man über eine Kornblüte aus (nach A. Faye, der Kneazjeskij, Die Sitten der Bulgaren, zitiert).

[6] Samter a. O. 152: Darüber s. u. S. 335 f.

Dies Abwischen mit Salz, das wir bei Hochzeiten der Fellahs als Bestreuen der Braut wiederfinden, und das uns auch in Syrien begegnet, wo man ebenfalls bei Hochzeiten Salz über die Köpfe der Anwesenden — wie sonst die mola salsa über die Köpfe der Opfertiere — streut »gegen den bösen Blick«, hat eine noch ausgedehntere Verwendung gefunden. Das Vieh hat man schon in antiker Zeit zuweilen mit Salz bestreut — gegen Böses. Ps. Arist. de mir. fab. 138 erzählt von den illyrischen Ardiaiern (*παρὰ τὰ μεθόρια τῶν Αὐταριατῶν*), daß sie Salz von einer Quelle des benachbarten Berges erhalten, weil sie selbst vom Meere weit entfernt sind, und daß sie damit ihr Vieh zweimal im Jahre »salzen« [1]. So hat man sich z. B. in Norwegen mit Salz gegen Gichtschmerzen eingerieben, nachdem man zuerst darüber einen Zauberspruch gelesen hat [2]. Die Alten gingen aber noch weiter. Die Ägypter haben sich mit Palmwein, Salz und Weihrauch gegen Besessenheit eingerieben. Die Griechen rieben nicht allein die von Müdigkeit Befallenen, sondern auch Wahnsinnige und Deliranten mit Öl und Salz ein, schol. Ar. nub. 1237: *τοὺς παραφρονοῦντας διαβρέχομεν ἁλσὶ καὶ ἐλαίῳ καὶ ὠφελοῦνται* (später *τοὺς ὑπὸ μέθης ὥσπερ παραφρονοῦντας ὑποβρέχειν εἰώθαμεν ἐλαίῳ ἁλσὶ μεμιγμένῳ*). Strepsiades bei Aristophanes will gerade dies als ein treffliches Mittel für den Gläubiger, der tolles Zeug redet, in Anwendung bringen (*διασμήχειν*). Sehr komisch fallen die Worte Ar. pax. 1074 *τοῖς ἁλσί γε* (sc. mit den »dazu gehörigen« Salzkörnern) *παστέα ταυτί*, sc. das Eingeweide, aber zugleich auch der kurz zuvor gesprochene Unsinn des Priesters [3]. Aber man hat auch Gefäße sowohl wie lederne Schläuche damit eingerieben [4]. Natürlich

---

[1] *πρὸς οἷν τὰ βοσκήματα πλείστην αὐτοῦ χρείαν ἔχουσιν. ἁλίζουσι γὰρ αὐτὰ δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ. ἐὰν δὲ μὴ ποιήσωσι τοῦτο, συμβαίνει αὐτοῖς ἀπόλλυσθαι τὰ πλεῖστα τῶν βοσκημάτων.* Vgl. die Glosse bei Hesych *ἁλίζειν· ἀλείφεσθαι* (vgl. Schmidt).

[2] Norske Hexeform. Nr. 870 (17. Jahrh.). Nr. 754: »man nehme *solanum dulcamara* (Nachtschatten), *orchis maculata*, Salz und Erde und wasche sich damit (»gegen Böses«)«. Über Salz und Erde s. o.

[3] Treffend ist der Hinweis van Leeuwens auf die Stelle in den Nub.

[4] Die vollständigste Nachricht darüber bei Suid. s. *ἁλσίν* (zu Ar. nub. 1238): *ἐπὶ τῶν παραπαιόντων, μεταφορικῶς ἀπὸ τῶν κεράμων καὶ τοῦ οἴνου, ὅσοι ἅλες βάλλονται, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐξίστασθαι μηδὲ ὀξίζειν εὐχερῶς. ἐπειδὴ τοὺς ὑπὸ μέθης ὥσπερ παραφρονοῦντας ὑποβρέχειν εἰώθαμεν ἐλαίῳ ἁλσὶ μεμιγμένῳ ..... ὡς ἐπὶ ἀσκοῦ τὸν λόγον ποιούμενος, οἵτινες σμηχόμενοι ἁλσὶ βελτίονες γίνονται ... ἢ ὡς παχύδερμον αὐτὸν χλευάζει. τὰ γὰρ παχέα ὑπὸ πιμελῆς τῶν δερμάτων ἁλσὶ μαλαττόμενα εὐρύτερα(?) γίνεται. ὅναιτο οὖν (φησίν) ἀποκαθαρθεὶς τὴν παχύτητα.* Was die Gefäße anlangt, so wird man

hat man sie dadurch dauerhafter machen wollen — wenn ein Riß entstand, waren ja die Daimonen, die sich in alle *μυχοί* verkriechen, im Spiele; ihnen gehörten eben alle zerschlagenen Gefäße und sie können diese, um sie sich anzueignen, selbst zerbrechen. Wir hören auch, daß man den Wein mit Salz bestreute, damit er sich besser halte.

Im Zusammenhang mit diesem Salzstreuen wollen wir die medizinische Verwendung des Salzes betrachten. Dem Salze hat Lucilius (fr. 1367 Marx) geradezu das Beiwort *panacea* gegeben [1]. Als Heilmittel wirkt es nach Plin. XXXI 98 beizend, brennend, reinigend, verdünnend und auflösend oder zerteilend (vgl. Paul. Aegin. VII 3). Derselbe gibt eine Fülle von Anweisungen für medizinischen Gebrauch, und viele davon werden wohl auch den Erfahrungen der Praktiker entstammen. Uns interessieren hier nur die Fälle, wo wir mit Aberglauben oder dem religiösen Respekt vor der Wundertätigkeit des Salzes zu tun haben. Der sakralen Praxis werden wohl die zahlreichen Fälle entstammen, wo Salz und Mehl oder Salz und Brot (Getreidekörner) vereint verwendet werden. Gegen Podagra legt man ein Gemisch von Salz und Mehl auf, dazu Honig und Öl (»wobei sich besonders die Bemerkung bewährheitet, daß nichts dem ganzen Körper besser bekomme als Salz und Sonne«, § 102). Mit Gerstenmehl geröstet (also *mola salsa!*) und mit einem in Wein angefeuchteten Tuche überdeckt, vertreibt es krebsartige Geschwüre (§ 103, ebenso Dioskur. V 126 *πρὸς φαγεδαίνας σὺν ἀλφίτῳ κεκαυμένοι καταπάσσονται*). Auf verrenkte Glieder und Geschwülste legt man Salz und Mehl, mit Honig vermischt (§ 104, ebenso Dioskur. V 126 *πρὸς στρέμματα σὺν ἀλεύρῳ καὶ μέλιτι*)[2]. Gegen Schlangenbisse verwendet man Gerstenmehl mit Wein und Salz, in Öl ausgekocht, nach Veget. V 78 [3]. Den Ochsen gießt man zur Zeit der Trauben-

---

die Stelle bei Arist. Z. m. IV 1 (met. II 3) *ἁλμυρὶς γεώδης ὑφίσταται ἐν ἀγγείοις* zur Erklärung heranziehen müssen (diese Salzkruste zerstört ja eben die Schriftzeichen unserer Ostraka).

1 Serv. Aen. XII 419 *panaceam* genus herbae est. sciendum tamen *Lucretium panaceam ubique salem dicere*, unde possumus et hoc loco salem intelligere: nam omnem pellit dolorem (was natürlich eine falsche Auslegung ist). Auch jetzt trifft man Leute, die z. B. Branntwein mit Salz für ein Universalmittel halten.

2 Vgl. XXXII 100: auch Tintenfische führen ab, sie werden mit Öl, Salz und Mehl gekocht gegessen.

3 Gegen Schlangen- und Skorpionenbisse wird Salz überhaupt sehr empfohlen, Diosk. a. O. (*πρὸς δὲ σκορπίων πληγὰς . . πρὸς ἔχεων δήγματα συν ὀριγάνῳ καὶ μέλιτι καὶ ὑσσώπῳ*). Origanum kommt auch in den Mysterien der Themis vor.

reife eine Mischung von Schlangenhaut, Salz, Getreidemehl, Serpyllum und Wein in den Hals, dann bleiben sie ein ganzes Jahr gesund, Plin. XXX 148. Ähnliches treffen wir auch sonst an. So soll nach Bartsch (Sagen aus Meklenb. II 106) Brot und Salz in einen Leinwandlappen gebunden gegen Fieber schützen. Im Badischen näht die Mutter unbeschrieen ihrer Tochter Salz und Brot in den Rocksaum ein, wenn die Tochter in ein fremdes Haus einzieht, um einen neuen Dienst anzutreten [1]. In deutschen Gegenden bindet man auch Salz und einen Silbergroschen in den Zipfel des Säelakens, »um dem Getreide Wachstum zu sichern« [2] — wie man z. B. in Irland bei der Leichenwache Salz in der Tasche trägt; die kleine Münze ist ausgesprochenes Seelenopfer, so auch am 1. Jan. in Rom als *strena* [3].

Honig und Salz werden ebenfalls zusammen für Heilzwecke verwendet; z. B. Plin. XX 105 Honig und Salz mit rötlichen Zwiebeln gegen Fußverrenkungen, ebd. § 157 Honig und Salz mit wildem Polei gegen Leberleiden (im Getränk zu geben); ebd. § 133 wird es empfohlen gegen Stiche der Skorpionen u. a., zerriebene Blätter der Raute mit Honig und Salz zu kauen (oder mit Essig und Pech auf die Wunden zu legen) [4]. Ebd. XXXI 98: gegen Schlangenbisse Salz, Honig, Origanum und Hyssop (gegen Hornschlangen wie Diosk., s. u.); § 100 gegen blutunterlaufene Augen verwendet man ein Waschmittel, bestehend aus spanischem Salz mit gleichvielen Teilen Myrrhe und Honig oder Hyssop vermischt. Gegen Augenkrankheiten des Geflügels soll man Salz (sal ammoniacum) oder Kümmel und Honig zu gleichen Teilen zusammenmischen und damit die Augen bestreichen (Geop. XIV 17,1), gegen weißen Star verwendet man ebenfalls Salz und Honig (ebd. XVI 6,1).

Dann treffen wir das Salz in vielfachen Verwendungen mit Pflanzen oder Pflanzenteilen an. Nach Plin. XXIII 21 legt man Blätter und Stengel der Vitis alba auf Krebsgeschwüre und übelriechende Beinwunden, XXXII 116 empfiehlt derselbe Salz mit Blättern von Aquifolium gegen Gliederkrankheiten; XXV 169 Erigeron geröstet mit einem Körnchen Salz gegen Kropf; XXII 59 Heliotrop mit Salz gegen Warzen; XXII 32 (cf. 43) Nessel mit Salz (beide feuriger Natur) gegen Hundebisse, Geschwüre u. a.; XXVII 54 zerriebene Blätter der Ballote mit Salz ebenfalls gegen Bisse toller

---

[1] Meyer, Badisches Volksleben 373.

[2] Z. f. V. XV 144.

[3] Vgl. Verf., Hermes und die Toten 47 (Charongroschen) und 52 f.

[4] Vgl. Diosk. V 126 *πρὸς δὲ κεράστου* (*δήγματα*) *μετὰ πίσσας ἢ κεδοίας ἢ μέλιτος* (sc. *ἅλες*).

Hunde. Solche vegetabilische Präparate mit Salz sind uralt [1]. Von den alten Babyloniern lesen wir [2], daß sie zu einer Beschwörung verschiedene Pflanzen benutzten, reines Salz zerstießen, dies mit Öl vermischten und damit den Kranken siebenmal einrieben. Das Öl soll hier wie überall das Einreiben erleichtern [3] (denselben Zweck hat wohl auch der Honig, s. o.). Aber dennoch spielen hier abergläubische Nebenrücksichten mit herein. So schreibt Gratius cyneg. 395 vor, daß man das Würmchen an der Zunge, das rabies verursacht, abschneiden, darauf die Wunde mit Salz bestreuen und mit dünnem Öl einreiben soll.

Daß man auch Fische mit Salz für medizinischen Gebrauch empfiehlt, ist ganz natürlich. So bei Plin. XXXII 72: die Haut des Tintenfisches, mit Salz und Galmei vermischt, heilt Flügelfell im Auge (Pterygia); ebd. § 82: man trocknet Thunfisch im Ofen in der Nacht, tut Salz zu gleichen Teilen hinzu und reibt damit die Zähne, um die Zahnschmerzen zu lindern (über die Maena s. u.). Auch einem weiblichen Krebs, den man zerquetscht auf Karfunkeln und Krebsgeschwüre der Frauen legt, setzt man Salzblüte (flos salis) hinzu, XXXII 134. Frische Maus mit Salz legt man auf Zugvieh, das von Giftspinnen gebissen worden ist, XXIX 89.

Aber auch sonst sieht es so aus, als ob man von einem Hinzumischen von Salz wunderbare Wirkungen erhoffte. So wenn man bei Glieder-Verrenkungen der Wolle Salz hinzusetzt (Plin. XXIX 30).

Besonders möchte ich hier auf die Vereinigung von Pech und Salz hinweisen, weil wir dieselbe im hohen Kultus wiederfinden. Nach Plin. XXXI 98 hilft Salz mit Origanum und Zedernharz oder Pech (oder Honig) gegen Bisse von Hornschlangen (*κεράσται*, ebenso Dioskor. a. O. *μετὰ πίσσας ἢ κεδρίας ἢ μέλιτος*); ebd. § 101 Salz mit Öl und Essig gegen Bräune, mit fließendem Pech in den Rachen gelegt; § 105 Salz in Essig mit Harz auf die Zähne gestrichen, gegen Zahnschmerzen. Dann finden wir beide zusammen in Geopon. XV 8: man soll fließendes Harz und Salz ausgießen (*ἐπίχεε ῥητίνην πιτυΐνην ὑγρὰν ἄπυρον καὶ ἅλας καὶ ὀρίγανον Ἡρακλεωτικὸν καὶ καρδάμωμον καὶ κύμινον*, über den Huf des rechten Vorderfußes eines schwarzen Esels, den man unter die Schwelle legt, zu gießen), damit das Haus gegen Böses geschützt werde. Endlich wissen wir

[1] Salz mit Dünger vermischt für Palmen empfohlen, Geop. X 4,1 (im alten Indien vergräbt man Salz in Milch neben Düngerballen hinter dem Feuer im Zauber, Hillebrandt a. O. 186).

[2] Jastrow, Rel. Bab. und Ass. I 379.

[3] Vgl. o. S. 325 und z. B. Pap. Parthey I 223: man reibt sich ein mit Fett (oder dem Auge) einer Nachteule, der Mistkugel des Käfers und Myrrhenöl, um unsichtbar zu werden.

aus einer delischen Inschrift (Bull. hellén. XXVII 71, vgl. ebd. XIV 1890, 397), daß man bei dem Aphroditefeste der Insel den Keratonaltar mit Pech bestrich, und daß Salz bei derselben Gelegenheit eingekauft wurde (J. 250, Z. 66 f. *πίσσης μετρηταὶ δέκα εἷς, ὁ μετρητὴς Δ ⊣⊣, ὥστε ἀλεῖψαι τὸν Κερατῶνα καὶ τα ἄλλα καὶ Λεωφάκοι ἀλείψαντι Δ ⊢⊢ |||. ὁρκωμόσιον ὑπὲρ τῶν περιστερῶν ⊣⊣ καὶ τὰ ἄλλα ||· ἅλες |||*. Hier liegt es wirklich nahe zu denken, daß das Salz dem Pech beigemischt wurde (mit Pech bestrich man bekanntlich in Athen im Monat Anthesterion die Türpfosten, was auch bei Kindergeburt geschah; Harz von Fichten und Terebinthen, Pech von alten Gefäßen hindern den Wein am Gären, Geop. VII 12,27 — alles apotropäisch, urspr. wohl hilastisch gedacht). Es ist freilich auch nicht undenkbar, daß man das Salz direkt beim Opfer verwendet oder als Opfergabe der Aphrodite dargebracht hat[1].

Wir wissen nämlich aus sonstigen Zeugnissen, daß der Aberglaube im Salz ein die Geschlechtsteile und den Geschlechtstrieb stärkendes Mittel gesehen hat. Bei den alten Indern findet man das Salz mit der Zeugungskraft gleichgestellt[2]. Während der Bräutigam sich im Hause des Schwiegervaters nach alter Sitte drei Tage lang aufhält (vgl. die *ἀπαύλια* der Griechen), enthält er sich des Salzes und jeden Beischlafs mit der Braut[3]. Darüber lese man nun bei Plutarch qu. conv. V 10,4 nach: »*τὸ δὲ γόνιμον*«, sagt Philinos, »*οὐ δοκεῖ σοι θεῖον εἶναι, εἴπερ ἄρχει ὁ θεὸς πάντων*«, *ὁμολογήσαντος δ' ἐμοῦ* »*καὶ μὴν*«, *ἔφη*, »*τὸν ἅλα οὐκ ὀλίγον πρὸς γένεσιν συνεργεῖν οἴονται, καθάπερ αὐτὸς ἐμνήσθης τῶν Αἰγυπτίων· οἱ γοῦν τὰς κύνας φιλοτροφοῦντες, ὅταν ἀργότεραι πρὸς συνουσίαν ὦσιν, ἅλλοις τε βρώμασιν ἁλμυροῖς καὶ ταριχευτοῖς κρέασι κινοῦσι καὶ παροξύνουσι τὸ σπερματικὸν αὐτῶν ἡσύχαζον*. Er erzählt weiter, daß Frachtschiffe, die Salz laden, eine Unmenge Mäuse hervorbringen, indem die weiblichen Mäuse Salz lecken und dadurch schwanger werden *δίχα συνουσίας*![4] Eine mehr physiologische Begründung fügt Plutarch hinzu: *εἰκὸς δὲ μᾶλλον ἐμποιεῖν τὴν ἁλμυρίδα τοῖς μορίοις ὀδαξησμοὺς καὶ συνεξορμᾶν τὰ ζῷα πρὸς τοὺς συνδυασμούς*. Er glaubt, die Sage von der Entstehung Aphroditens aus dem Meeresschaum sei aus der Erkenntnis entstanden, daß das Salz befruchtet — Poseidon und alle Gottheiten des Meeres seien *πολύτεκνοι* und *πολύγονοι*![5]

[1] Vgl. Nilsson, Feste 381.

[2] J. v. Negelein, Der Traumschlüssel, RGVV XI 37,2.

[3] Rossbach, Röm. Ehe 203.

[4] Ebenso Plin. X 185: Gefressenes Salz macht die Mäuse trächtig.

[5] Die *Ἁλία*, Mutter der Rhodos, wird von ihren Söhnen, denen Aphrodite Wahnsinn (d. h. *οἶστρος*) sendet, vergewaltigt — »nachher lebt sie im Meere als Leukothea«, Diod. V 55.

Schon oben haben wir gesehen, daß Salz im Liebeszauber gebraucht wurde. Es wird auch mit Ebergalle und Honig für das Einreiben des Phallos empfohlen, Pap. Brit. Mus. 191 Ken. (121 Vess.): *φιλτροκατάδεσμος αἰώνιος· χολῆς κάπρου, ἁλὸς ἀμμωνιακοῦ, μέλιτος Ἀττικοῦ ὁμοῦ τρῖψον καὶ χρῖέ σου τὴν βάλανον.* Ebenso finden wir es in einem Rezept aus dem Ende des Mittelalters, in einem Liebeszauber[1]: man läßt den Urin vor und nach Sonnenuntergang auf eine Raute, die darauf mit Salz bestreut wird, dann reißt man sie abends mit der Wurzel heraus und legt sie in heiße Asche (die Raute wird den Geliebten selbst, d. h. seinen Phallos, darstellen). Aber die Ärzte haben auch das Salz zum Heilen geschwollener Testikeln mit Origanum und Sauerteig verwendet (Diosk. V 126 *ὀρχέων οἰδήματα σὺν ὀριγάνῳ καὶ ζυμῇ θᾶττον πεπαίνουσι*). Für den gleichen Fall empfiehlt Seren. Sammon. 680 Meerwasser. Endlich finden wir, daß man die Gebärmutter durch die Asche des Kopfes eines Barsches (Perca) oder einer Maena, den man verbrennt, in Verbindung mit Cunila und Öl heilt, indem man Salz hinzusetzt; wenn man damit räuchert, wird auch der Abgang der Nachgeburt befördert (Plin. XXXII 130). Der Kopf der Maena spielt eine wichtige Rolle bei den römischen Feralien (Ov. f. II 577) als ein den Seelen gehöriges Opfer[2]; die Fische sind bekanntlich im Liebeszauber besonders wichtig, und auch sonst hören wir davon, daß man das Zeugungsglied mit einer Salbe einreibt, in der ein Fisch gelegen hat[3]. Der Aphrodite sind mehrere Fischarten heilig[4], weil m. E. der Fisch den Phallos symbolisierte (s. o., deshalb gehören die Fische auch einer Hekate und den erotischen Totengeistern)[5].

Wenn in den kyprischen Aphrodite-Mysterien nach Clem. Al. protr. II 14,2 Stähl. den Mysten ein Salzkorn und ein Phallos überreicht wurden

---

[1] Kuhnert, Rh. Mus. XLIX 43.

[2] Die Maena war der Hekate heilig (Athen. VII 325 c *τρίγλην καὶ μαινίδα*; Eust. zu Il. 206, p. 87,31). Die *μαινίς* erwähnt Artemid. II 14 (108,1 Herch.) unter den Fischen, die »Unannehmlichkeit und gar nicht Gewinn« bezeichnen, wenn man träumt, daß man sie mit Netzen fängt (*οἷον χαλκίδες τριχίαι μαινίδες ἕψητοὶ ἀφύαι*).

[3] Abt, Die Apologie des Apuleius 67 ff. (= RGVV IV 143), dem aber die Pliniusstellen entgangen sind; er zitiert Griffith-Thompson pap. col. XII (4) p. 87 u. a.

[4] Vgl. Abt a. O. 68 (142).

[5] Vielleicht darf man hier Pan als Gott des Fischfangs mit anführen. — Über die Enthaltung von Fischgenuß s. Wächter RGVV IX 95 f., 97,2. Doch darf man nicht vergessen, daß der Fisch auch deshalb heilig ist, weil man sich die Seelen der Ertrunkenen in ihnen (wie in den Delphinen) verkörpert dachte.

(*ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυουμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται*), wird man darin natürlich nicht eine symbolische Andeutung des Mythos von der Geburt Aphroditens aus den Schamteilen des Uranos und von der sie umgebenden Salzflut wiederfinden, wie Clemens[1] meinte. Der Mysteriengebrauch entstammt derselben vermeintlichen Erkenntnis, auf der auch die Ärzte bauten, nämlich daß Salz den Geschlechtstrieb stärke (zur Erklärung des Mythos wird man an die Aphrodite als einen *cunnus* denken)[2]. — Ein interessantes Überbleibsel alter Gebräuche bietet wahrscheinlich noch eine neugriechische Gewohnheit, die am Abend der hlg. Katharina (26. November, auch am ersten Tage der Fastenzeit) beobachtet wird[3]. Die Mädchen backen sich Kuchen, die zum wesentlichsten Teile aus Salz bestehen, nachher trinken sie viel Wein (man denkt an den »gesalzenen Wein« der Alten), und in diesem Zustande ist es leicht verständlich, daß der zukünftige Bräutigam dem Mädchen nachts im Traume erscheint. Was hier erotische Träume verursacht, wird früher zum Erwecken oder Stärken des Geschlechtstriebes gedient haben, wenigstens mit derartigen Gebräuchen zusammenhängen. Eine griechische Sagenfigur läßt sich in diesem Zusammenhange erklären, nämlich die Halia, die Tochter der Sybaris, die sich in einem Artemision mit einem Drachen verbindet und die *Ὀφιογενεῖς* gebiert (Ael. nat. an. XII 39). Hier darf man das Salz und den Phallos (Drachen) als Ausgangspunkte nehmen.

Ich möchte zugleich an die Urkuh der Edda-Mythologie, die Audhumbla, erinnern, welche die salzigen Reifsteine leckt und dadurch das Urwesen Buri ins Leben ruft. Auch die Völker der Antike haben, wie wir sahen, die Vorstellung gekannt, daß ein weibliches Lebewesen durchs Lecken des Salzes schwanger wird — und die Kühe mögen das Salz sehr gern!

Auch in dem Kultus einer anderen Olympierin finden wir das Salz, nämlich bei einem Feste der ephesischen Artemis, das an einem Orte namens Daitis gefeiert wurde; deshalb hieß auch die Göttin selbst *Δαιτίς*. Das Aition gibt Etym. m. s. v. *Δαιτίς*: die Königstochter Klymene kommt,

---

[1] und merkmürdigerweise Nilsson, Feste 365. Die Erklärung Samters a. O. 157 ist auch verfehlt (»das Salz habe dazu gedient, die Mysten vor feindlichen Dämonen zu schützen«).

[2] Auch die Mühle, die im Zauber Salz mahlt (s. o.), wird wohl auf dieselbe phallische Vorstellung zurückzuführen sein (vgl. meine Bemerkung Philol. 1913, 447 über Hera und das Rad).

[3] Lawson, Modern Greek Folklore u. s. w. 303 (er verweist auch auf Kampuroglu, *Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων* III 19).

ein Artemisbild tragend, mit Jungfrauen und Jünglingen nach diesem Orte und, nach vielem Spielen und Lustigkeit, will sie die Göttin bewirten. Die Jungfrauen sammeln Eppich »und anderes« zusammen, während die Jünglinge von den benachbarten Salinen Salz herbeiholen — das legen sie der Göttin hin statt einer Mahlzeit (*ἀντὶ δαιτός*). Weil diese Bewirtung im folgenden Jahre nicht wiederholt wurde, schickte die zürnende Göttin die Pest, die viele Jungfrauen und Jünglinge dahinraffte, wurde aber wieder gnädig, als die erwähnte Opfermahlzeit ihr wieder dargebracht wurde. Eppich kennen wir besonders aus den Totenmahlen: wenn aber Plin. XX 113 meint, daß er nur für den Totenkultus bestimmt sei, übertreibt er den wahren Sachverhalt, wenn auch die Siegeskränze, die in Nemea und auf dem Isthmos geflochten wurden, darauf zurückgehen werden[1]. Der Eppich wird in der Medizin auf mannigfache Weise verwendet[2]; wenn aber Plin. behauptet, daß er Männer und Frauen unfruchtbar mache (§ 114), so belehren uns die Geopon. XII 23,3 darüber, daß die Weiber dadurch im Gegenteil leichter empfänglich werden: *βρωθὲν δὲ τὸ σέλινον κατωφερεστέρας εἰς τὰ ἀφροδίσια ποιεῖ τὰς γυναῖκας, ὅθεν οὐ δεῖ συγχωρεῖν ταῖς τιθηνούσαις ἐσθίειν τὰ σέλινα καὶ μάλιστα διὰ τὸ ἐπέχειν γάλα* (das letztere ist wohl sekundäre Wirkung der Empfängnis). Der Same des Eppichs (der übrigens »beizende« Wirkung hat, *rodit*, nach Colum., wie auch das Salz), in einem Getränk genossen, wird gegen die Sterilität der Frauen empfohlen (Ps.-Hippokr. I 473 K.). Der Eppich, zudem ein der Artemis *ἐλεία* geweihtes *σέλινον ἔλειον*, wuchs gerade an dem danach benannten Selinus-Flusse (auch zu dem Kultus des Apollon gehört die Pflanze, vgl. den Apollon *Σελινοῦντιος* in Orobiai auf Euboia, Strab. X 445). Das Salz ist sowohl feraler wie phallischer Natur. Es liegt deshalb nahe, diese Artemis Daitis als eine Fruchtbarkeitsgöttin aufzufassen (vielleicht darf man auch hervorheben, daß gerade die Jünglinge das den Phallos stärkende Salz bringen, während der Eppich es auf den Geschlechtstrieb der Frauen absieht); auch in dem losgelassenen, *ἄνθεμα* benannten Tanze spielte der Eppich eine Rolle (Athen. XIV 629 e, orgiastischer Tanz, vielleicht im Dienste der sizilischen Artemis).

Ich möchte an dieser Stelle auch nicht die Vermutung zurückhalten, daß die Geschichte von der Stiftung der [Aphrodite] Epidaitia und Automate (Serv. Aen. I 720) vielleicht eher unsere Artemis Daitis als eine

---

[1] Der Eppich sei aus dem Blute des Archemoros oder aus dem Blute des von den beiden Brüdern getöteten Korybanten entsprossen, wie man erzählte.

[2] S. Olck, Art. Eppich in der Realenz.

Aphrodite ähnlichen Namens betreffe (man könnte auch die Verbindung der Peitho mit Artemis und Apollon in Sekyon heranziehen, Paus. II 7, 8, wo man zugleich die Erinnerung an den Wahnsinn der mannstollen Proitiden wachrief und Chöre die zürnenden Gottheiten versöhnten). — Eine interessante Notiz über die abergläubische Verwendung des Eppichs gibt Schol. Ar. vesp. 480, daß man die neugeborenen Kinder sogleich nach der Geburt in Eppich legte wie anderswo in Salz (s. o.)[1]. Das könnte uns vielleicht dazu verleiten, in der Daitis-Zeremonie eine rituelle Reinigung des Götterbildes zu sehen — das würde aber entschieden im Widerstreit mit der Benennung des Festes als einer »Mahlzeit« stehen[2].

Was die übrige Verwendung des Salzes in der Medizin anlangt, so wissen wir, daß Salz sowohl für kranke Augen wie für kranke Ohren besonders empfohlen wird. Nach Diosk. a. O. »zieht es Anschwellungen der Augen zusammen« (vgl. Plin. XXXI 99 und 84, XLI 86) und Cato bei Priscian 5 p. 659 gibt folgendes Rezept: *sive album in oculo bovis est, montanus sal vel Hispanus vel Ammoniacus vel etiam Cappadocus minute tritus et immixtus melli vitium extenuat.* Man könnte an die »salzigen Tränen«, die ἁλμυρὰ δάκρυα, denken und es so erklären, daß man Salz mit Salz vertreibe. Aber sicherlich muß man hier die ganz außerordentlich häufige Verwendung des Salzes gegen böse Augen heranziehen, wofür viele Beispiele in diesem Abschnitt gegeben werden[3]. Daß Salz und Augenlicht zusammengehören, geht z. B. aus dem neugriechischen Ausdruck hervor, wer Salz auf den Boden streut und es nicht sofort aufnimmt, müsse nach dem Tode die Salzkörner mit den Augenlidern aufsammeln[4].

Gegen kranke Ohren ist das Salz ebenfalls dienlich (Diosk. a. O. *πρὸς ὠταλγίαν ξὺν ὄξει*) — in Indien legt man ja Salz in alle Öffnungen der Leiche zum Schutz des Toten. Plin. a. O. § 105 bemerkt, daß »jede Art Salz den schmerzstillenden Arzneien zum Erwärmen hinzugefügt wird, den Einreibesalben zum Verdünnen und Ausglätten der Haut — aufgestreut heilt es die Räude des Kleinviehs und der Rinder, man gibt ihnen Salz zu lecken und bläst es dem Zugvieh in die Augen«. Nach Veget. mulom. V 74 gibt man kranken Kühen ein Getränk aus Meerzwiebeln, Kreuzdorn

[1] Dr. A. Faye erinnert daran, daß früher die französischen Prinzen gleich nach der Geburt mit Knoblauch eingerieben wurden.

[2] Heberdeys Vermutung, daß die Daitis ein Bad des Bildes im Meere sei, wird treffend von Nilsson a. O. 246 widerlegt. Ebenso verfehlt ist die Deutung Fehrles (RGVV VI 174) als eine Hierogamie.

[3] Vgl. meine Bemerkungen in Festskrift Feilberg 177.

[4] Abbott, Mac. Folklore 102.

(rhamnus) und Salz[1]; nach Apic. 29 u. a. macht es den Hauptbestandteil eines Universalmittels aus (da kommt u. a. auch Eppich vor, vgl. o.). Gegen Fieber nimmt man von der Päonie sieben Beeren, die mit Salz in einem leinenen Tuche zerdrückt und in geweihtes Wasser getan werden (Pradel, Gr. Gebete Nr. 30,8 ff.). Gegen Schnittwunden mit Veronika, Weihrauch und Chalkanthos, d. h. *atramentum sutorium*, ebd. 37,13 (das Salz wurde übrigens schon im alten Israel dem Weihrauch beigemischt). Salz und Weihrauch zu gleichen Teilen empfiehlt gegen Zahnweh Ser. Samm. 248. Nach der Isyllosinschrift aus Epidauros, IG IV 955,13 badet der Kranke, *νάπυι καὶ ἁλσὶν κεχρειμένος*.

Bohnen mit Salz und Linsen mit Salz finden wir ebenfalls zusammen erwähnt. *Οἱ περὶ ἅλα καὶ κύαμον* wurden sprichwörtlich von denen gebraucht, die vorgaben, etwas zu wissen, ohne auch das geringste davon zu verstehen[2], aber nach Plut. qu. conv. V 10,1 von sehr vertrauten Freunden. Nach Kroll a. O. handelt es sich um eine primitive Nahrung, was sicherlich richtig ist. Aber diese Mischung wird auch als Opfergabe verwendet, wenn ich sonst die Zenobiosstelle richtig verstehe: die Wahrsager legten sie vor dem Wahrsagen hin, und auch den Mysten wurde sie dargereicht[3] (die Geheimniskrämerei dieser hat dann zur Anwendung des Sprichworts in üblem Sinne geführt). Es stimmt mit dieser Verwendung der gesalzenen Bohnen überein, was wir von der Verwendung gesalzener Linsen hören bei Menander, Clem. Al. VII 4,27:

περιμαξάτωσάν σε αἱ γυναῖκες ἐν κίκλῳ
καὶ περιθειωσάντων· ἀπὸ κρουνῶν τριῶν
ὕδατι περιρράναι ἐμβαλὼν ἅλας φακούς.

---

[1] Vgl. Knoblauch, Salz und Kohle, in dreieckigem Amulett auf Kreta »gegen den bösen Blick« getragen, Bybilakis, Neugr. Leben 9 f.

[2] Zenob. I 25 (s. Crusius bei Kroll, Arch. f. Rel. VIII Suppl. 34[0]): *ἐπὶ τῶν εἰδέναι μέν τι προσποιουμένων, οὐκ εἰδότων δέ· ἐπεὶ οἱ μάντεις εἰώθασι τιθέναι τὸν ἅλα καὶ κύαμον πρὸ τῶν μαντευομένων· ὅθεν καὶ τοῖς τῶν ἀπορρήτων κοινωνοῦσι κύαμον ἐτίθουν* (cod. Bodl. Gaisford S. 3 *ὅθεν καὶ τοὺς τῶν ἀπορρήτων κοινωνοῦντας λέγεσθαι τοὺς περὶ ἅλα καὶ κύαμον*).

[3] Man wird nicht die Möglichkeit abweisen dürfen, daß Bohnen und Salz in den Mysterien dieselbe Bedeutung hatten wie Phallos und Salz in den kyprischen Aphroditemysterien, vgl. Emped. bei Gell. IV 11 (*κύαμοι* von Testikeln) und die Vorschrift im Pap. Brit. Mus. 121, 182: *πολλὰ [βιν]εῖν δύνασθαι στροβίλια πεντήκοντα μετὰ δύο κυάμων γλυκεῖς καὶ κόκκους πεπέρεως τρίψας πίε* (vgl. meine Bemerkung in Nord. Tidsskr. for Filol. 1914, 56).

Damit »reinigt« man den Betreffenden, indem man ihn mit Wasser aus drei Quellen, in das man Linsen und Salz wirft, besprengt. Aber dasselbe war sicherlich ursprünglich eine Opfergabe, den Dämonen dargebracht, was wir aus der römischen Totenspeise (S. 318) schließen können.

Ausgesprochen apotropäische und kathartische Bedeutung hat das Salz in Verbindung mit Wasser (oder Salzwasser). Schon in den babylonisch-assyrischen Reinigungsriten wird Salzwasser vorgeschrieben[1]. In der keischen Verordnung für Leichenbegängnisse (Ditt.[2] Nr. 877, Ziehen LS Nr. 93) wird vorgeschrieben, daß man am Tage nach dem Leichenbegängnis das Haus und alle Wohnräume mit Meerwasser und Hyssop[2] abwaschen soll (*ἀποραίνειν τὴν οἰκίην ἐλεύθερον θαλάσσῃ πρῶτον, ἔπειτα δὲ ὑσώπῳ οἰκητήρια ἅπαντα*). Dasselbe Motiv benützt Val. Flacc. III 422, wo Mopsos sich an der Mündung des Flusses Aisepos nachts reinigt, ehe er zur Reinigung der Argonauten geht, die durch die Erschlagung des Gastfreundes Kyzikos befleckt sind: *hic sale purpureo vivaque nitentia lympha / membra novat seque horrificis accommodat actis.* Mit Meerwasser spült Achilleus seine ganze, von dem Amazonenblut verunreinigte Insel ab (Philostr. her. p. 219 K.). Nach Philostr. ebd. p. 208 K. bleibt das heilige Feuer aus Delos an Bord des Schiffes, so lange die Lemnier die chthonischen Gottheiten anrufen, weil das Feuer auf dem Meere rein erhalten wird[3].

Gesalzenes Wasser wird heutigen Tags in Griechenland von dem Sterbenden selbst verwendet, der damit die Anwesenden besprengt, indem er sagt: »Wie dies Salz zergeht, so mögen meine Flüche zergehen« — dann wird er niemand als Verstorbener mit seinen im Leben ausgesprochenen Flüchen treffen[4]. Ein behextes Kind besprengt man mit Wasser,

---

[1] Fossey a. O. 72.

[2] Über Salz mit Hyssop in der Medizin s. o. S. 327.

[3] Interessant ist eine Bestimmung der Lex Frisionum, nach der der Strecke des Ufers, die gewöhnlich vom Meere überspült wird (gr. *ἅλμη ἄφορος*), eine besondere religiöse Natur zueigen ist: der Tempelschänder ducitur ad mare et in *sabulo, quod accessus maris operire solet*, finduntur aures eius et castratur et immolatur diis quorum templum violavit. Vgl. oben S. 312 (Attika).

[4] Lawson a. O. nach Vallindas, *Κυθνιακά* 113 f. Ähnliche Sympathiegedanken vom Auflösen des Salzes und Vergehen der Krankheit auch sonst, vgl. Politis, Laographia II 168 ff., B. Schmidt, Neue Jahrb. f. kl. Alt. 1913, 606,5, der auch auf *Κυπριανάριον* 13 verweist. Übrigens möge bezüglich des eben erwähnten neugr. Gebrauchs an die folgende Nachricht aus Indien (W. Crooke in Hastings' Enc. III 444) erinnert werden, daß in Gujarāt ein Sterbender einem Brahmanen Salz gibt, um den Todeskampf zu erleichtern (urspr. ein Opfer für die Toten?).

in das man drei Klümpchen Salz geworfen hat (das Wasser soll *ἀμίλητο νερό* sein, d. h. unter Schweigen vom Brunnen geholt)[1]. Den Weihnachtsklotz (*tison de noël*) besprengt in Vienne der Hausvater mit Salz und Wasser (und zündet ihn während der drei Feste an — im Dauphiné gießt ein Kind Wein darüber und wirft ihn ins Feuer)[2].

Ebenso wirkt das Meerwasser im Zauber zur Reinigung und Weihe einer Zauberplatte aus Eisen: Pap. Par. 2157 *ἄν τις καταδεδέσθαι νομίζῃ, ἐπίλεγε τῷ ὕδατι θαλασσίῳ ῥαίνων (τε) πρὸς ἐπιπομπάς*[3]. Der Held bei Apul. met. XI 7 besprengt sich, nachdem Isis ihm nachts im Traume erschienen war, mit Meerwasser (vgl. die Plut. stelle Anm. 3). In der Opferordnung finden wir dieselbe Reinigung offiziell anerkannt auf Kos (Ditt.[2] Nr. 617,23 = FS I Nr. 6), wo der Priester am 12. Pedageitnion der Athana Machanis »opfert und sich mit Meerwasser besprengt«, *ἀπορραίνεται θαλάσσαι*[4]; (vgl. Philon de sacrif. p. 848 c, *οἱ μὲν ἄλλοι σχεδὸν ἅπαντες ἀμιγεῖ ὕδατι περιῤῥαίνονται, θαλάττῃ μὲν οἱ πολλοί, τινὲς δὲ ποταμοῖς, οἱ δὲ κάλπεσιν ἐκ πηγῶν ἀρυόμενοι*). Die Pythagoreer machten daraus die folgende Regel (Iambl., vit. Pyth. 153): *ἐν ἱερῷ ἄν τι ἀκούσιον αἷμα γένηται, ἢ χρυσῷ ἢ θαλάττῃ περιῤῥαίνεσθαι*[5]. Bei den samischen Tonaia wurde das

---

[1] B. Schmidt a. O.

[2] Mannhardt, Baumkultus 226.

[3] Vgl. Wünsch, Festschr. Breslau 25 (*ῥαίνειν* = *βάπτειν* V. 2179). Die übrigen bekannten Stellen sind Eur. Iph. T. 1167 (*θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά*), Theokr. XXIV 94 ff. (Schwefeln und Wassersprengung zur Reinigung des Hauses nach der Erscheinung der Schlangen bei der Wiege des kleinen Herakles), Theophr. char. 16,13; Plut. de superst. 3, 166 a (nach bösem Traume), dann auch Catull 88,5: *suscipit, o Gelli, quantum non ultima Tethys | nec genitor Nympharum abluit Oceanus.* Das klarische Orakel von Kallipolis bei Kaibel, Ep. 1034 scheidet aus (nach Buresch, Klaros 85 f.).

[4] Damit übereinstimmend wäre bei Ditt.[2] Nr. 616,33 *καθαίρονται θαλλῶι καὶ ἅλμαι* zu ergänzen (s. o. S. 130,4). Vgl. Theokr. a. O. *ἔπειτα δ' ἅλεσσι μεμιγμένον ὥς γε νενόμισται, θαλλῷ ἐπιῤῥαίνων ἐστεμμένον ἀβλαβὲς ὕδωρ.* Danach möchte ich vorschlagen, die verdorbene Stelle bei Strab. XIV 654 † *θείῳ καταῤῥαίνοντας τὸ τῆς Στυγὸς ὕδωρ* (von den Telchinen) durch *θαλλοῖς* (Lobeck Agl. 1192 *ληίων*, Mein. *φθόνῳ*) zu emendieren. Wenn hier *θεῖον* beizubehalten wäre (und Schwefel kommt ja öfters in altgriechischen Zaubergebräuchen mit Salz vor), müßte man etwa so emendieren: *θεῖον ⟨σπείροντας καὶ⟩ καταῤῥαίνοντας τὸ τ. Σ. ὕδωρ* (mit folgendem Gen. von *καταῤῥ.* regiert).
Die hs. Lesart von Wächter RGVV IX 72 (vgl. 33) richtig verteidigt.

Herabild jedes Jahr mit Meerwasser gereinigt (Athen. XV 672 c), und das athenische Athenabild (d. h. das alte Holzbild) wurde auf dieselbe Weise jährlich im Meere gebadet (Xen. Hell. I 4,12)[1]. Im Mythus ist es auch nicht anders. Der tanagräische Heros geht zum Meere, um sich da zu waschen, weil ein Weib sein Heiligtum betreten hat (Plut. qu. Gr. 40).

Bei den Römern wurden Zwittergeschöpfe und ähnliches regelmäßig ins Meer geworfen; dafür gibt Jul. Obs. viele Beispiele (a. 142 *Lunae androgynus natus, praecepto aruspicum in mare deportatus*, a. 136 *puer, quatuor pedibus . . . duplici obsceno natus, aruspicum jussu crematus cinisque ejus in mare dejectus*, ebenso verfährt man a. 135 mit einem Uhu, der von einem Vogelsteller gefangen, dann verbrannt und dessen Asche ins Meer geworfen wird u. d. m.). A. 102 wird beim neuntägigen Opferfest nach einem Steinregen die Asche der Opfertiere von den Decemviren ins Meer geworfen. Ebenso verfuhr man öfters mit der Asche der verbrannten Verbrecher und Menschenopfer (z. B. der lokrischen gesteinigten Mädchen).

In der abergläubischen Medizin findet das Salzwasser mehrfache Verwendung. Seren. Sam. 869 empfiehlt, die Wunden der von Schlangen Gebissenen mit warmem Seewasser abzuwaschen (vgl. Salz allein gegen Schlangenbisse, s. o.; Plin. XXXI 96 *contra canis morsus draconisque marini*) desgl. V. 973 bei Muskelverletzungen (vgl. o. über dasselbe für geschwollene Testikeln).

Die Folgerung, die Dämonen scheuen das Salzwasser, finden wir bei den jetzigen Griechen wieder. Die *vurkolakas* können nicht über Salzwasser hinüber. Es genügt, sie auf einer einsamen Insel zu vergraben[2]. Dieselbe Auffassung machte sich übrigens bei allem fließenden Wasser geltend (CIL III S. 961 von Jordan)[3]. Ein Überbleibsel dieses Aberglaubens finden wir überraschenderweise bei Plin. XXIX 52 wieder, wenn er behauptet, daß die Schlangen jemand verfolgen, bis ihnen ein Fluß in den Weg tritt.

Die meisten werden wohl die Fälle als rein apotropäisch ansehen, wo man Salz in einen neugegrabenen oder in einen neugereinigten Brunnen wirft[4]. Wenn man in der katholischen Kirche das Weihwasser exorziert, weist man auf die Geschichte von Elisa von Jericho hin, 2. reg. 2,20 ff.: Elisa nimmt eine neue Schale, geht zur Quelle des Jerichoflusses hin und

---

[1] E. Fehrle RGVV VI 171.

[2] Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion 368.

[3] Wünsch, Antike Fluchtafeln[1] S. 28 mit Hinweisen (vgl. Festschr. Univ. Breslau 10,1. 27,1).

[4] Schell, Z. f. V. XV 141.

wirft Salz hinein, indem er sagt: »Der Herr sagt, das Wasser ist gesund — von dannen werden nicht mehr weder Tod noch vorzeitige Geburten kommen«. Also die Quelle hat diese früher erzeugt und verbreitet. Die Übereinstimmung mit modernen Gebräuchen ist schlagend. In deutschen wie in nordischen Gegenden »reinigt« man auf dieselbe Weise die Milch. Ehe man Milch weggibt, bestreut man sie mit Salz (so Salz auf die Sahne gestreut gegen Beschreien)[1]. In Norwegen (Guldalen) bestreut man die Milch mit Salz, ehe man sie zu den Arbeitern auf das Feld hinausträgt; »besonders wenn man einen Bach überschreiten muß«[2]. Ähnlich wird es hier vorgeschrieben, daß man Feuer mit Asche, dreimal vom Herd genommen, in die Milch tun solle, welche für eine Kuh bestimmt ist, die kürzlich gekalbt hat (außerdem Stahl, wie Messer oder Schere, die auch über der Kuh befestigt werden dürfen)[3], oder daß man ihren Mehltrank mit einer glimmenden Kohle oder einem Hammer reinigen soll[4]. Ebenso heißt es im alten Griechenland (Geopon. VII 11 ff.): Asche von gebrannten Wein- oder Eichenzweigen (§ 14 *σπέρμα ἢ ξύλον δρυός*) oder Olivenkernen (§ 17) hindert das Gären des Weins (über brennende Fackeln oder glühendes Eisen, das man in derselben Absicht in den Wein taucht, s. o.). Das hat man ja alles apotropäisch gedacht, aber trotzdem steht eigentlich nichts der Ansicht entgegen, daß man das Salz (wie die Asche) zuerst in hilastischer Hinsicht dem Wasser oder der Milch beimischte. Wenn die Griechen Milch und Honig dem Most beimischten (Geop. a. O. § 15), ist dies ja wirklich eine Opferdarbringung. Die Anschauung mag sich der Zeit oder dem Orte nach verschiedentlich gestaltet haben (wenn man in Schwaben zu Ostern Wein und Salz in die Brunnen wirft[5], geschieht es, um schädliches Wasser zu entfernen — beides wirkt hier apotropäisch, aber die ursprüngliche Anschauung war es kaum, wenn auch der geweihte Wein vorzüglich zum Vertreiben der Dämonen hilft).

Endlich haben wir das Salz als ausgesprochen apotropäisches Mittel zu besprechen. Im Neugriechischen sagt man als Abwehrmittel gegen Neid oder böse Folgen der Bewunderung *σκόρδο κι ἁλάτι 'ς τῶν ἐχθρῶν μας τὰ μάτια*, wie man sonst Knoblauch, oder »Knoblauch und Pfähle«, oder »Dornen und Kienfackeln« oder »Asche« in die Augen der

[1] Feilberg, Jydske Ordbog, Art. Salt. Wuttke[3] § 705.

[2] E. Sundt a. O. 463,2. Ähnlich Wuttke[3] § 705: wenn man Milch übers Wasser trägt, soll man Salz hineinwerfen, »damit es nicht den Kühen schade« (Böhmen, Voigtland).

[3] E. Sundt a. O. 452 Nr. 29 (Valdres).

[4] E. Sundt a. O. 463 Nr. 4 (Guldalen).

[5] U. Jahn, Deutsche Opfergebr. 140.

Betreffenden wünscht[1]. Ebenso wünscht man in Rußland »Salz in die Augen«[2]. Das ist eine Formel der Abwehr. In Norwegen legt man, wenn das Bier gärt, eine Schere und etwas Salz auf den Deckel des Gefäßes[3]. Im alten Griechenland glaubte man ebenfalls, daß geröstete Salzkörner das Gären des Weins verhinderten (Geop. VII 12,1). Aber man mag auch Eisen auf den Deckel des Weinfaßes legen, damit der Wein[4] beim Gewitter nicht umschlage (ebd. c. 11). Wie hier das Eisen, ist in Norwegen die Schere entschieden apotropäisch, was wiederum für die Auffassung des dabeigelegten Salzes entscheiden mag. Aber nur bei dem gleichzeitigen Auftreten der beiden. Ein indischer Gebrauch bietet eine schlagende Parallele[5]: unter das Bett des Kranken legt man ein offenes Messer und streut dabei Salz, um dem Kranken zu helfen. In Norwegen existiert der Gebrauch, daß man den Schafen, nachdem man sie geschoren hat, das Maul mit der Schere bestreicht[6] — wie man sonst dem Vieh Salz »gegen Böses« gibt, und mit Pech und Salz die Zunge bestreicht. Ähnlich ist der Fall zu beurteilen, daß die Esten mit der Sichel ein Kreuz unter der Tür schneiden, durch die das Vieh am St. Georgstage zum ersten Mal ausgetrieben wird, und dieses Kreuz mit Salz ausfüllen, um das Vieh gegen Böses zu schützen[7]. Hier hat man natürlich sowohl Kreuz wie Salz apotropäisch verstanden. Wenn man in Norwegen die Glocke der Leitkuh beim Austreiben im Frühjahr mit Salz füllt[8] — dann ist ja dies ein Weiheritus, der viele Analoga in den *καταχύσματα* u. s. w. hat (die katholische Glockenweihe besteht darin, daß man sie mit geweihtem Wasser in- und auswändig wäscht, dann mit Krankenöl und Chrisam salbt[9]). Aber eben bei der Glocke, die durch den Klang die Dämonen fortjagt, mag eine Umdeutung in apotropäische Richtung naheliegen, obschon auch bei diesem Weiheritus die Opferdarbringung sicherlich das Primäre ist.

Dann hat man auch das Salz (wie Senf u. a.) um den Kopf des zu Schützenden geschwungen. Die Gujarâthindus schwingen dreimal um den

---

1 B. Schmidt, Neue Jahrbücher f. das klass. Alt. XVI (1913) 1, 583 (vgl. Bybilakis, Neugr. Leben).

2 Arch. f. Rel.wiss. IX 457.

3 In Valdres, nach E. Sundt, Folkevennen 1859, 454 Nr. 26.

4 *ἔνιοι δὲ δάφνης κλάδους ἐπιτιθέασι κατὰ ἀντιπάθειαν*!

5 Campbell, Indian Antiquary XIII 339.

6 Storaker, Folkevennen 1862, 450 Nr. 231 (Lister und Mandals Amt).

7 Frazer G. B.[3] Magic Art II 331.

8 E. Sundt ebd. 1859, 466, Nr. 15 (Guldalen). Danach Liebrecht, Zur Volkskunde 320.

9 Früher hat man sie auch, wie es scheint, ins Wasser getaucht, Thalhofer a. O. I 833.

Kopf des kleinen Kindes Salz und Senf, das sie dann aufs Feuer werfen, »gegen den bösen Blick«[1] (anderswo um den Kopf des Patienten, ebenfalls gegen das böse Auge)[2]. Ähnlich schwingt man in Kerasunt einige große Körner Kochsalz dreimal um den Kopf des Kranken[3]. Die Wirkung ist dieselbe wie beim Bestreuen und Besprengen (S. 335) mit Salz, die Bewegung (zumal die Kreisbewegung) mag ja hier die apotropäische Wirkung des zauberkräftigen Salzes bedingen (vgl. die herumgeführten Fackeln u. a.). Und doch liegt, wenn wir damit das oben (S. 319) über die Zaubermühle angeführte vergleichen, die Erklärung näher, daß das Salz das Böse und den Bösen selbst in sich aufnimmt oder einsaugt und damit fortgeworfen wird.

Eine besondere Erwähnung verdient das altgermanische Verfahren, beim Aussetzen der Kinder ihnen etwas Salz an die Seite zu legen. Man hat dies so aufgefaßt, daß man dadurch dem Wunsche Ausdruck verlieh, das Kind am Leben zu erhalten: wer das Kind auffand, würde ihm gewiß etwas von dem Salze zu essen geben[4]. Dies ist aber aus der Luft gegriffen. Man legt es zuvörderst als Geisterspeise hin, um das Kind zu schützen, wie man z. B., was eben erwähnt wurde, in Norwegen Salz auf die Biertonne legt, um das Bier vor dem Gären zu bewahren. In den nordischen Heldenliedern werden »Salz und Licht« neben das ausgesetzte Kind hingelegt, »weil es nicht im Gottes Haus gewesen war«. Dies fällt mit bekannten griechischen Totengebräuchen zusammen — in der Tat hielt die Aussetzung der Kinder an der Form einer Bestattung fest[5]. In einem französischen Bericht aus dem 15. Jh. bei Ducange s. v. Sal heißt es: Les exposans mirent l'enfant sur un estal audevant de la maison Dieu d'Amiens ... et assez près dudit enfant misdrent du sel, en signe de ce qu'il n'estoit pas baptisié.

Salz bei der christlichen Taufe ist eine kräftige Neubildung der altheidnischen Vorstellungen von der Kraft des Salzes. Diese Sitte, daß man den Katechumenen Salz gibt, geht mindestens bis ins 4. Jahrhundert zurück, aber die Wurzeln reichen noch weiter, bis in die tiefe Humusschicht der antiken Kultur und des ältesten Aberglaubens. Schon Kroll[6] hat verschiedene Gesichtspunkte zur Erklärung des christlichen Taufgebrauchs

---

[1] Campbell, Indian Antiquary XXVI 9.
[2] Vgl. W. Crooke in Hastings Encycl. III 444.
[3] B. Schmidt, N. Jahrb. f. kl. Alt. 1913, 606 (nach *Σύλλογος* XXII 150).
[4] Vgl. v. Hovorka und Kronfeld a. O. I 373.
[5] Vgl. Verf. Hermes und die Toten S. 60 ff.
[6] Arch. f. Rel. VIII Suppl. 32 ff.

geltend gemacht. Man wird aber die Erklärung in noch engeren Grenzen finden können. Schon oben (S. 314) hörten wir, daß man in Altindien Salz in alle Öffnungen des Toten legte. Bei Plin. XXXI 101 lesen wir, daß Salz gegen geschwollenes Zahnfleisch und Rauhigkeit der Zunge nützlich ist, »die Zähne verfaulen nicht, wenn man täglich jeden Morgen nüchtern Salz unter die Zunge legt, bis es zergeht«. Ja dasselbe Vorgehen hilft auch dazu, daß man die Hitze der Bäder besser ertrage (§ 102, das Salz hat ja auch eine »feurige Natur« § 98, womit man die Hitze überwindet); § 105: *pecorum quoque scabiem et boum inlitus tollit, daturque lingendus et oculis iumentorum inspuitur* (s. o. S. 333 f.)[1]. Auch im heutigen Norwegen hat man die Zähne des Pferdes, das Maul der Kuh mit Salz bestrichen — »gegen Böses« (auch Salz und Pech werden dazu zusammen verwendet s. o.)[2] und man gibt den Kühen zu Weihnachten Salz zu fressen, »damit sie schön zu Hause bleiben«. Cato empfiehlt Schlangenhaut, Mehl, Salz (d. h. mola salsa!), Thymian mit Wein zusammenzustoßen und den Kühen »gegen Böses« zu geben (de agr. cult. c. 73), und als gutes Heilmittel für Kühe empfiehlt er c. 70: si morbum metues, sanis dato *salis micas III*, folia laurea III, porri fibras III, ulpici spicas III, alii spicas III, *turis grana tria* . . . (stehend jedem Tiere je dreimal drei Tage lang zu geben, mit prägnanter Verwendung der heiligen Dreizahl), vgl. o. Die beste Aufklärung über die Taufsitte gibt uns indessen ein abergläubischer Gebrauch aus Oldenburg: dem Neugeborenen legt man etwas Salz auf die Zunge, damit es nicht behext werde (Wuttke[3] § 580). In Irland ißt man Salz bei der Leichenwache »gegen die bösen Geister«[3].

Betreffs des Salzsakramentes (nach den Worten Augustins) fällt es auf, daß das Salz nicht allein reinigt und Fäulnis entfernt und als ein Zeichen der Weisheit gilt, sondern daß man ihm auch einen *odor suavis* beilegt[4]. Vielleicht war das Salz ursprünglich mit Wohlgeruch versetzt, wie wir schon im heidnischen Kultus in der Medizin Salz und Weihrauch zusammen finden.

Damit das Salz fürs Taufsakrament tauge, wird es zuerst kräftig exorziert[5]. Gleichfalls wird es exorziert, ehe es dem Weihwasser beigemischt wird, das zur Besprengung der Gemeinde und für die Segnungen dient, ebenso bei der Weihe des »gregorianischen Wassers« (für Altarweihe u. a.). Das Salz schützt, wie es bei der Aufnahme ins Katechu-

[1] Vgl. über das Nitrum ebd. § 120 *paralysi in lingua cum pane imponitur.*
[2] Vgl. Verf. Festskrift Feilberg 178.
[3] Samter a. O.
[4] Thalhofer a. O. II 510 f.
[5] Vgl. Kroll a. O. 35.

menat heifst, »vor dem bösen Feinde«. Aber es selbst mufs vor dem heiligen Gebrauche von den bösen Dämonen gereinigt werden, diese kleben am Salze fest und mögen es ganz gern. Wenn das Salz alt wird, ist es diesen bösen Einflüssen besonders ausgesetzt. Deshalb war es den Vestalinnen vorgeschrieben, dafs sie *de horna fruge et horno sale* (Serv. Aen. II 133) das Opfermehl herstellen sollten (aber die Vorstellung von dem *primitiae* stand natürlich im Vordergrunde).

Anderswo hat dies dazu geführt, dafs man sich des Salzessens enthielt — die ἱεροὶ ἅλες werden selbst Tabu. Im alten Indien schliefst das Fasten öfters ein Verbot gegen scharfschmeckende und gesalzene Speisen ein (bei Begräbnis, Hochzeit, Schüleraufnahme im vedischen Ritual). Hier mufste der Bräutigam, während er im Hause des Schwiegervaters drei Tage verweilte, sich des Salzes und jeder geschlechtlichen Gemeinschaft mit der Braut enthalten[1] (beide Verbote gehören zusammen; dafs Salz im erotischen Leben wichtig war, sahen wir schon oben). Den ägyptischen Priestern war der Salzgenufs verboten. Bei den Naturvölkern ist dieses Verbot besonders häufig anzutreffen. Z. B. wird es unter den Dyaks dem, der einen Feind erschlagen, verboten, Speise oder Salz zu berühren oder mit Weibern Umgang zu haben[2]; in Uganda dürfen die Fischer weder Salz noch Fleisch und Butter geniefsen[3]; in Peru dürfen die Eltern der neugeborenen Zwillinge weder Salz noch Pfeffer essen[4], ähnliche Verbote finden wir z. B. in Zentralamerika beim Fasten[5]. Weder bei den Griechen noch bei den Römern treffen wir meines Wissens auf solche Tabu-Verbote — allein die Griechen haben dieses Tabu auf die Götter übertragen, denen man nur ungesalzenes Opferfleisch darbieten darf (Athen. XIV 661 a, V. 17 ff.). Auch bei den Indern waren gesalzene Speisen vom Opfer ausgeschlossen[6], es gehörte ja den Totenseelen und den Dämonen. Das Salz ist »heilig«, ἱερόν, wie alles, was scharf riecht oder schmeckt, und schlägt deshalb leicht zum Verpönten um.

Mit dem heiligen Charakter des Salzes hängt es gleichfalls zusammen, dafs man es zum Wahrsagen benutzt. Aufserordentlich häufig wird das

---

[1] Rossbach, Röm. Ehe 203; vgl. Oldenberg Rel. des Veda, 411 (am Boden liegen, Keuschheit beobachten und weder gesalzene noch scharfe Speisen geniefsen) u. o. S. 329.

[2] Frazer G. B.[3] II Taboo 167. 187.

[3] Ebd. S. 195 (vgl. Magic Art I 124).

[4] Ebd. I 266.

[5] Ebd. II 98.

[6] Oldenberg, Rel. des Veda 414.

Verschwinden der Krankheit mit dem Auflösen des Salzes (vgl. das Schmelzen von Wachs im Liebeszauber) verglichen und als magischer Zauber verwendet (oben wurden mehrere Beispiele dafür angeführt)[1]. Dann hat man auch aus dem Knistern des Salzes im Feuer (wie aus dem des Lorbeers und Weinrebenholzes) gewahrsagt.

---

1 Vgl. Schell, Z. f. V. XV 141 (S. 142 vom Verwünschten). Lawson a. O. 388 f. Vgl. o. S. 335, Anm. 4.

7. Das Haar.

Um die Bedeutung der dem Opfertiere abgeschnittenen und ins Opferfeuer gelegten Haare zu verstehen, müssen wir auch diesmal unseren Ausgangspunkt im Totenkultus nehmen. Wiederum werden wir sehen, wie sich dem Totenkultus Zauberhandlungen und abergläubische Gebräuche, auch Vorschriften der Medizin, anschliefsen, und wie derselbe unseren Erachtens die Grundlage sowohl für den Kultus der Heroen wie der oberen Gottheiten bildet.

Bei Homer (Od. IV 197, XXIV 43)[1] gilt es für eine Pflicht der Hinterlassenen, ihr Haar zu scheren und Tränen zu weinen um des Toten willen (dieselbe Nebeneinanderstellung auch sonst häufig, in der Tragödie, z. B. Eur. El. 91 *δάκρυα τ' ἔδωκα καὶ κόμης ἀπηρξάμην πυρᾷ τ' ἐπέσφαξ' αἷμα μηλείου φόνου*, bei Ovid met. XIII 427 *inferias inopes, crinem lacrimasque reliquit* u. s. w.). So heischte es die herkömmliche Sitte, wie sie bei dem Leichenbegängnis des Patroklos besonders glänzend hervortritt. Seine Kriegskameraden werfen bei der Leichenprozession ihr Haar auf die Leiche, so dafs diese davon ganz bedeckt wird (Il. XXIII 135), als eine Steigerung desselben Vorganges legt Achill vor der Totenklage bei dem Scheiterhaufen sein Haar direkt in die Hände des Toten selbst (V. 152): *παθητικῶς, οὐχ ὡς οἱ λοιποὶ ἐπέρριψεν*, Schol. Townl. ad l. Dieses Haar wird mit dem Toten auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Dafs man die Leiche mit den abgeschorenen oder abgerissenen Haaren bewarf und bedeckte, blieb als herkömmlicher Sepulchralgebrauch bestehen. Bei Petron c. 111 hören wir von der ephesischen Witwe, die in der unterirdischen Grabkammer sitzend den dort bestatteten Gemahl beweint, *ruptos crines super corpus iacentis posuit.* Im modernen Griechenland kommt es noch vor, dafs die Verwandten ausgeraufte Locken über die Leichen streuen[2], in Lecce in Apulien ebenfalls[3]. Ja, auch im Norden war die Sitte nicht

[1] Eine reiche (aber nicht vollständige) Sammlung von einschlägigen Stellenangaben gibt L. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912 (die Angaben für Totenopfer S. 64 ff.).

[2] Bybilakis, Neugriech. Leben 67.

[3] Samter, Geburt u. s. w. 180 (nach Ausland 1848, 455). Ebenda Beispiele von den Ostjaken und Australiern. Im alten Ägypten hat man Haar mit

unbekannt[1]. Die Römer haben es ebenso gemacht: die römischen Frauen und Jungfrauen bezeugen der toten Tochter des Centurionen Lucius Verginius ihr Mitleid, *αἱ μὲν ἄνθη καὶ στεφάνους βάλλουσαι κατὰ τῆς κλίνης, αἱ δὲ τελαμῶνας ἢ μίτρας, αἱ δὲ ἀθύρματα κόμης* (Haarschmuck) *παρθενικά, καί που τινὲς καὶ πλοκάμων ἀποκειράμενοι βοστρύχους* (Dion. Hal. ant. rom. XI 39,6). Außerdem erwähnt die Sitte Ov. her. IV 16, f. III 561 von der trauernden Schwester Didos, welche die Asche mit Salböl und Tränen benetzt und dazu ihr abgeschnittenes Haar legt, *vertice libatas .. comas*. Wenn man noch dazu Prop. I 17,21 *illa meo caros donasset funere crines, / molliter et tenera poneret ossa rosa* und Stat. silv. V 3,105 f. hinzunimmt, steht diese Gewohnheit als Sitte der Römer außer Zweifel[2], wenn es auch wahrscheinlich ist, daß sie so allgemein wie bei den Griechen nicht ausgeübt wurde.

Während das Haar ursprünglich (wie bei Homer) auf die Leiche geworfen oder ihr beigefügt wird, hat man es später allgemein aufs Grab des Toten gelegt (Diktys V 15,16 — die Asche des Neoptolemos im Hügel beigesetzt, dann die Haarlocken der Fürsten aufs Grab gelegt, vgl. z. B. Eur. El. 520, Ov. m. XIII 426, Stat. a. O. u. a.), gerade wie es sich mit den Waffen u. a. verhält, die dem Toten ins Grab mitgegeben, dann zuletzt nur im Relief wiedergegeben und so aufs Grab gestellt wurden. Im Heroenkultus geht es dann so weiter[3]. Zusammen mit dem Haare wird häufig auch ein Trankopfer erwähnt (Soph. El. 52, Eur. Or. 113, s. u.). Beides ist eine den Toten willkommene Opfergabe.

Die Sitte, sich bei Todesfällen das Haar zu scheren, ist bekanntlich außerordentlich häufig bei den Menschen alter und neuer Zeit anzutreffen. So schnitten sich die Babylonier ihr Haar beim Begräbnis. In Ägypten schnitten sich die Priester das Haar, wenn der Apis starb (vgl. Plin. n. h. VIII 184); mit abgeschorenem Haare klagt man bei der Isisfeier über den toten Osiris (Firm. Mat. 2,3)[4]. Von den hebräischen Nasiräern heißt es

---

dem Toten bestattet (s. z. B. Erman, Ausf. Verzeichnis der ägypt. Altertümer zu Berlin[2] S. 33, vgl. S. 41, der unter den Totenbeigaben »Schale mit Haarlocken« aus der Zeit der drei ältesten Dynastien verzeichnet).

[1] Feilberg a. O. zitiert J. Kamp, Danske Folkeminder 351, 1028.

[2] Vgl. Blümmer, Privatleben der Römer 500 (verfehlt Sommer a. O. 71). Bei Seneca Phaedr. 1181 ff. legt Phaidra ihr abgeschnittenes Haar auf die Leiche des Geliebten, um den Toten zu versöhnen. Dies Motiv wird wohl hier auf irgendwelche griechische Quelle zurückgehen (vgl. Verf. Art. Hippolytos in Pauly-Wissowas Realenz. S. 1870).

[3] Vgl. Nilsson, Gr. Feste 460,2.

[4] Dagegen ließen die sonst kahlgeschorenen Ägypter bei Todesfällen ihr Haar wachsen, Her. II 36 *οἱ ἱρέες τῶν θεῶν τῇ μὲν ἄλλῃ κομῶσι, ἐν*

Num. 6,9: »wo jemand vor ihm unversehens plötzlich stirbt, da wird das Haupt seines Gelübdes verunreinigt; darum soll er sein Haupt am Tage seiner Reinigung, d. h. am 7. Tage, scheren« (am achten Tage soll er dem Priester vor der Stiftshütte zwei Tauben zum Sünd- und Brandopfer übergeben). Die Hebräer selbst schoren als Zeichen der Trauer den vorderen Teil des Kopfes [1]. Ebenso bei den Naturvölkern der Jetztzeit: an der Goldküste rasieren sich die nächsten Verwandten des Verstorbenen, sowohl Männer wie Weiber, den Kopf und den ganzen Körper [2]. In Afrika trifft man auch den Glauben an, daß wer einen Menschen getötet hat, für unrein gilt und sein Haar von Weibern scheren lassen muß [3]. Auf Fiji machen sich viele »kahl für die Toten« u. s. w. Der Zeitraum, der zwischen dem Sterbefalle und dem Haarabschneiden verstreicht, ist zuweilen sehr verschieden. Am 6. Tage nach der Verbrennung des Toten scheren sich die Santalen ihren Kopf und nehmen ein Bad (dabei Hahnopfer, das sich vielleicht auf das Totenopfer bezieht [4]). Die Bhuiyas rasieren sich elf Tage nach der Verbrennung, wann die Trauerzeit zu Ende ist, legen sich neue Kleider an und halten ein festliches Gelage [5]. Bei den Oigób (am obern Nil) dürfen sich die Ältesten, die die Bestattung vornahmen, zwei Monate nicht rasieren, aber im folgenden Monate rasieren sich die Verwandten des Toten und halten ein Festmahl [6]. Die Chewsuren (georgischer Stamm) rasieren sich am Jahrestage nach dem Tode und schmausen nachher ordentlich [7]. So verschiedenartig faßt man das Tabu des Todes auf.

Die Griechen schnitten sich das Haar bei Trauer ab (vgl. Schol. Aeschin. in Ctesiph. 211). Einen schönen Ausdruck findet diese Sitte in den zahl-

---

Αἰγύπτῳ δὲ ξυρῶνται. τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι νόμος ἅμα κήδεϊ κεκάρθαι τὰς κεφαλὰς τοὺς μάλιστα ἱκνέεται, Αἰγύπτιοι δὲ ὑπὸ τοὺς θανάτους ἀνιεῖσι τὰς τρίχας αὔξεσθαι τάς τε ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ γενείῳ, τέως ἐξυρημένοι.

[1] Robertson-Smith 249 f. über die Gebräuche der Semiten (vgl. unten).

[2] Jevons, Introduction 79 (nach Ellis, Tschi-speaking Peoples 241); wenn der Verf. dazu bemerkt: »nicht als Zeichen der Trauer, sondern des Respekts, denn die Weiber rasieren sich ja auch an den den Göttern geheiligten Tagen, wo Freude herrscht« — dann wird man richtiger hier den Totenkultus im Kultus der Götter wiederfinden.

[3] Frazer G. B.[3] Taboo 175 f.

[4] Z. f. Ethnol. VI 265. Zum flg. vgl. Sartori, die Speisung der Toten (Programm Dortmund 1903) 45 ff., 65.

[5] Ebd. VI 247.

[6] Ebd. X 405.

[7] Globus LXXVI 209 ff. (Sartori a. O.).

reichen Grabepigrammen, vgl. auch Eust. phil. X 10,4 wo die Mutter ihren einzigen Sohn verloren zu haben glaubt und ausbricht: *ὠλώλειν. Φοῖβ' Ἄπολλον, τοῦ παντός μοι γένους ἀπεκειράμην τὸν βόστρυχον.* Aber das Vorbild ist Soph. Aias 1178! In der Traumdeuterei findet diese Sitte eine eigentümliche Auslegung: wenn man träumt, daß man kahl an der rechten Kopfseite ist, wird man alle männlichen, kahl an der linken Seite, alle weiblichen Verwandten verlieren (Artemid. I 21, man denkt unwillkürlich an die ägyptische »Harpokrates-Locke« an der rechten Seite des Kopfes)[1]. Aber nicht allein bei Todesfällen, auch im Unglück schneidet man sich das Haar, z. B. wenn eine Stadt von den Feinden erobert wird (Philostr. ep. XVI Herch.: *τότ' ἀποκείρεται καὶ πόλις, ὅτε ἁλίσκεται, καὶ γυνὴ τότε ἀφίησι τῆς κεφαλῆς τὸ κάλλος ὅτε πενθεῖ*), nach Krankheit (Artemid. oneir. I 22 *ναναγήσαντες μὲν γὰρ καὶ ἐκ μεγάλης ἀναστάντες νόσου ξυροῦνται οἱ ἄνθρωποι*), nach Schiffbruch (Artemid. a. O., Petron. 103 ff., Iuven. XII 81, Luk. de merc. cond. 1), überhaupt bei Unglücksfällen (Plut. qu. rom. 14)[2], und wenn man aus großer Gefahr errettet wird (Artemid. a. O. *οἱ ἐν μεγάλοις κακοῖς γενόμενοι ἑαυτοὺς περικείρουσι*). Einem Löwen ist der Weihende entronnen Anth. Pal. VI 217, wo er Kleider und Haar der Rheia weiht. Besonders erwähne ich die Haarweihe des entsühnten Orestes. Paus. VIII 34,3 sagt von dem Tempel in Arkadien, den Orestes gründete, folgendes: »Das Heiligtum wäre danach benannt, *ὅτι Ὀρέστης ἐνταῦθα ἐκείρατο τὴν κόμην, ἐπειδὴ ἐντὸς ἐγένετο αὐτοῦ*«, und über die Gründung der Stadt Komana (Strab. XII 2,3)

[1] Bei Ibn Hišam p. 254, 16 f. heißt es, man werde sterben, wenn man träumt, daß man das Haar geschoren bekommt (Robertson Smith a. O. 249, 553). Nach Artemid. I 22 ist es für alle ein gutes Vorzeichen zu träumen, daß einem ein Barbier das Haar schert; umgekehrt, wenn man träumt, daß man sich selbst das Haar schert (denn im Unglück hat man es auch selbst gemacht!) — *τὸ δὲ ὀνυχίζεσθαι . . . βλάβην ὑπὸ τῶν ὀνυχισάντων (σημαίνει)*. Nach Donat zu Ter. Phorm. 91 hat allerdings Apollodorus einen Barbier dem trauernden Mädchen das Haar scheren lassen. So war es gewiß ursprünglich nicht, die Zeit mag es verändert haben. — Bei den alten Indern findet sich ein ähnlicher Aberglaube: sieht man, daß einem die Haare ausfallen, auf dem Kopfe oder am Barte, so wird man bald sterben; wenn im Traume Nägel oder Haare (des Kopfes, des Bartes, der Brustfläche) abgeschnitten werden, wird der Träumer unvergleichliches Elend haben (v. Negelein, Der Traumschlüssel RGVV XI 4, 177). Kahlköpfige Männer im Traume sind unheilvoll (ebd. S. 269, wo auch darauf hingewiesen wird, daß haarlose Menschen nach dem vedischen Ritual nicht als Opfer taugten).

[2] Bei Artemid. II 43 heißt es: wenn man träumt, daß man kahl wird oder das Haar durch Pechpflaster verliert (*πιττοῦσθαι*), wird man großen Schaden erleiden.

äußert sich Prokop. bell. Pers. I 17,13 f. folgendermaßen: das Orakel antwortete dem Orestes, daß er nicht früher von der Krankheit befreit werde, ehe er der Artemis einen Tempel an einem dem Taurischen ähnlichen Orte gebaut und daselbst sein Haar geschoren und nach dem Haarscheren die Stadt benannt habe. Das Haarscheren des Orestes in Delphoi stellt ein bekanntes Vasenbild dar (Arch. Ztg. 1860, Taf. 137 f.), wo Apollon bereitsteht, mit seiner Schere das Haar des Entsühnten oder zu Entsühnenden zu schneiden. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß das Haarscheren in Verbindung mit dem Wahnsinn des Orestes zu setzen ist, daß er durch das Haarschneiden auch von der Krankheit befreit wird. Wir wissen ja auch, wie man mit dem Aussätzigen bei den Hebräern verfuhr, Lev. 14,9: am 7. Tage soll er alle seine Haare abscheren, das Haupthaar, den Bart, die Augenbrauen, damit alle Haare abgeschoren seien (danach Kleiderwaschen und Bad; am 8. Tage Schuldopfer und Sündopfer). Bei den Arabern schneidet eine verunreinigte Frau ihre Nägel ab und reißt einen Teil ihres Haares aus (Robertson Smith S. 328 Anm.). Die Römer haben auch gegen Kopfweh das Haar an bestimmten, den Geistern willkommenen Tagen geschnitten (Plin. XXVIII 28). Im Haare sitzt das *μύσος*. Ähnlich lauten die Vorschriften anderswo, z. B. bei Wuttke[3] § 490 f. (derjenige, der an Kopfweh leidet, steckt einige Haare in ein Loch eines Baumes), § 493 (Haare des Fieberkranken in die Erde vergraben, ähnlich verfährt man mit den Schnitzeln der Fingernägel des Fieberkranken § 477, in Bayern vergräbt man sie unter einer Espe). Nach Feilberg a. O. vergräbt man drei Locken eines skrofulösen Kindes mit Nägelabschnitten in einen Ameisenhaufen. In England findet sich der Aberglaube, daß Vögel mit den Haaren auch die Krankheit wegtragen, u. s. w. [1]

In alter Zeit, wo sowohl Männer wie Frauen langes Haar trugen, haben auch beide Geschlechter ihr Haar geopfert; aber mit der Zeit hat ja die Mode von den Männern kurz geschorenes Haar verlangt (schon im 6. Jahrh. sporadisch, im 5. Jahrh. ganz allgemein)[2]. Was dagegen die Frauen anlangt, so blieb es beim alten: das Haaropfer bedeutete für sie ein Opfer ihrer schönsten Zierde, wie es z. B. Sappho in dem Grabepigramm über die Freundin Timas wundervoll ausdrückt (PLG[4] 208, nr. 5 Bergk):

. . ἃς καὶ ἀποφθιμένας πᾶσαι νεοθᾶγι σιδάρῳ
ἅλικες ἱμερτὰν κρατὸς ἔθεντο κόμαν.

---

[1] Vielleicht soll auch die Wolle, die bei Krankheiten auch auf den Kopf gelegt wird (Artemid. I 21, vgl. IV 54) den Krankheitsstoff aufsaugen.

[2] Pernice in Gercke-Norden, Einl. in die Alt.wiss. II[2] 45.

Aus den oben angeführten Worten des Philostratos geht auch hervor, daß das Haaropfer besonders die Frauen traf. Aber statt des ganzen Haares weihte man immer mehr nur einzelne Locken. Wie oft hören wir nur von πλόκαμοι, πλοκαμῖδες u. s. w., wo man ehemals den ganzen Haarschmuck demütig darbrachte. Bezeichnend ist die Äußerung bei Theodor. prodr. VI 439 ff.: »wenn deine Tochter wirklich tot ist, sollst du trauern, ἔκκοψον ἄκραν τῇ θανούσῃ τὴν κόμην, σπεῖσον πικρὸν δάκρυον ἐκ βλεφαρίδων« u. s. w. Auch Haarbinden, Haarnadeln, Diademe u. dgl. werden jetzt als Ersatz verwendet — statt der schwarzen Kleider beim Todesfalle begnügen auch wir uns ja oft mit einem um den linken Oberarm genähten schwarzen Bande, dessen Breite noch dazu wechseln kann.

Über die Bedeutung des Haaropfers bei Todesfällen gehen die Ansichten weit auseinander. Rohde (Psyche I 17) sah in dem abgeschorenen Haare eine symbolische Vertretung eines wertvolleren Opfers, das Haar war ihm ein »an sich nutzloser Gegenstand«. Neueren dagegen gilt das Haar für einen überaus wichtigen Teil des menschlichen Körpers, das Haar vertritt jetzt die Seele des Weihenden und wird statt der Person selbst hingegeben, so Wilken [1], Hauser [2], Samter [3], Wundt [4]. Den Ausführungen Wilkens schloß sich in der Hauptsache Robertson Smith an (a. O. 249): das Haar stelle den Menschen selbst vor, er sei tot oder lebendig. Sommer, nach dessen Auffassung ebenfalls das Haaropfer das Opfer des eigenen Lebens vertritt, weist gegenüber Wilken treffend darauf hin, daß man sowohl beim Menschen- wie beim Tieropfer immer zuerst das Haar abschnitt und darauf das Opfertier selbst bluten ließ (S. 75) — von einem Stellvertreten ist folglich hier keine Rede [5]. Wenn er aber, auf die ursprüngliche ewige Witwenschaft der Frau (Paus. II 21,7 und IV 2,7) gestützt, zu der Meinung gelangt, daß ursprünglich auch die nächste Umgebung und die Krieger dem toten Führer ins Grab mitfolgten, später aber als Ersatz ihr Haupthaar statt ihres Lebens darbrachten und dabei meinten, der Tote »empfinde dadurch den Verlust des Lebens weniger schmerzlich« (S. 72), so führt er damit die ganze Hypothese der Stellvertretung ad absurdum. Selbst die primitivsten Menschen haben doch ganz genau gewußt,

---

[1] Rev. colon. intern. IV (1887) 380 f.

[2] Österr. Jahresh. 1906, 125.

[3] Geburt u. s. w. 182.

[4] Völkerpsychologie IV[2] 102.

[5] In anderen Fällen gilt natürlich oft die Hypothese der Stellvertretung (vgl. z. B. Wundt, Völkerpsych. II 2,10 ff., auch Tylor II 400, vgl. 401, über das Haar des Ochsen, das die Parsis in einem Gefäß dem Feuer zeigt, und Theodor. in Lev. 19).

daß Haar und Leben zwei verschiedene Dinge sind, und daß es z. B. etwas ganz anderes ist, dem toten Patroklos kriegsgefangene Trojaner zu schlachten, und ihm ihr eigenes Haar mitzugeben. Auch den Toten haben sie auf solche Weise nicht täuschen wollen. Dies Aushilfsmittel war doch zu wohlfeil. Aber deswegen steht natürlich nichts der Anschauung entgegen, daß das Haar sonst sehr oft als wichtiger und sichtbarerer Teil des Körpers, zumal des Kopfes, auch das Leben oder die Seele des Eigentümers vertreten kann. Jedoch nicht bei Todesfällen. Die Hausgeräte des Toten mochte man en miniature der Leiche mitgeben, aber das Haar war ja nicht der Mensch selbst.

Wir müssen uns folglich nach einer besseren Erklärung umsehen. Wieseler war von der Wahrheit nicht so weit entfernt, wenn er behauptete, »das Haaropfer wie alle Totenopfer gehöre nach der Auffassung des Griechentums in letzter Instanz zu den Sühnopfern«[1]. Aber Frazer hat zuerst, so viel ich sehe, darauf hingewiesen, daß die Trauernden ihr Haar scheren, weil sie alle durch das Tabu des Todes angesteckt sind[2]. Man schert das Haar ganz allgemein in Übergangsstadien — ein ausgesprochener *rite de passage*. Sowohl bei Geburt wie bei Hochzeit und Tod treffen wir diesen Reinigungsritus. In Australien und Afrika brennt (oder schert) man an mehreren Orten das Haar der Wöchnerin ab und verbrennt jedes Gefäß, das sie während ihrer Abgeschiedenheit gebraucht hat (Frazer a. O. 284); den Mädchen wird bei einem Stamme in Brasilien, wenn die Pubertät eintritt, jedes Haar ausgerissen (ebd.). In Hierapolis durften die Verwandten des Verstorbenen den Tempel der Astarte erst 30 Tage nach dem Todesfalle betreten, nachdem sie vorher ihr Haar geschoren hatten (Luk. de dea Syr. 53). An mehreren Orten (z. B. im alten Indien) mußten die Trauernden nach Ablauf der Trauerzeit sich waschen, Haar und Nägel schneiden und neue Kleider anziehen (vgl. oben S. 132). — Frazer vergleicht das Haarscheren mit der Zerstörung aller alten, von der Person, die dem Tabu unterliegt, gebrauchten Gefäße[3]. Die Auffassung Frazers erklärt zugleich mit einem Schlage das Haarscheren nach

---

[1] Philol. IX (1854), 277.

[2] G. B.[3] Taboo and the Perils of the Soul 283 ff. Bei Sartori, Die Speisung der Toten (Progr. Dortmund 1903) 45 (65) finde ich die interessante Notiz, daß in Dakota der Geist des Toten sich an eine Haarlocke heftet, der zu Ehren gewöhnlich einmal im Jahre ein Fest gefeiert wird.

[3] Jevons, Introd. 194 glaubt die Hypothese der Stellvertetung mit dem Tabu auf folgende Weise vereinigen zu können: The analogy of the blood-offering enables us to combine them. Originally, the hair was cut

einer Reise [1], nach Abwesenheit, Gefahr, Krankheit u. s. w. Ja, selbst ein längerer Zeitabschnitt, besonders eine kritische Zeit, genügt um den Betreffenden und sein Haar allmählich zu tabuisieren. Durch gewöhnliche Trennungsriten (rites de séparation), darunter das Haarscheren, wird man der Ansteckung wieder ledig.

Als *rite de passage* kennen wir das Haarscheren und das Haaropfer besonders aus dem häuslichen Kultus, wie ihn Samter in seiner Behandlung der Familienfeste (44 f., 65 ff. u. ö.) ausführlich und ausgiebig behandelt hat. Für die Einführung der Braut ins neue Heim ist bezeichnend, was Deuteron. 21,12 über die weiblichen Gefangenen, die man sich zur Ehe nimmt, vorgeschrieben wird: »führe sie in dein Haus und laß sie ihr Haar abscheren und ihre Nägel beschneiden und die Kleider ablegen, in denen sie gefangen ist« (darauf trauert sie einen Monat, ehe der Herr sie heiratet). *Esse in capillo* war im Mittelalter eine gebräuchliche Redensart von einer noch unverheirateten Jungfrau [2]. Auch in Dänemark haben die Bräute unter der Haube ihr Haar geschoren getragen [3].

Was die Freilassung der Sklaven anlangt (die römischen Freigelassenen empfingen *raso capite* im Tempel Feronias den *pileus*), verweise ich auf Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I 2,512, dem zufolge vielleicht auch die sumerischen Familiengesetze das Haarscheren als Zeichen dafür angeben, daß der widerspenstige Sohn vom Vater in den Sklavenstand versetzt wird (bei den Sumerern selbst schnitten sich die Männer das Haupthaar) — man werde Sklave oder frei, das Haar wird in beiden Fällen als Übergangsritus geschoren.

---

off at once in order that it might not catch and convey the taboo infection: the hair was not an offering to the deceased, any more than the blood of the clan, which was communicated in order to revivify him (? gewiß ein vergebliches Unternehmen), was an offering in his honour. Then the custom is continued even when the reason is forgotten; and meanwhile the practice has grown up of commending one's individual prayers and fortunes to the gods by offering one's blood or hair to them. Finally, the mourning custom, the original reason of which has been forgotten, calls for explanation, and is explained on the analogy of the offerings to the gods u. s. w. — Auf die Weise wird die ganze Entwicklung, die gerade im Totenkultus seinen Ursprung hat und hier vornehmlich ihre Erklärung findet, auf den Kopf gestellt und das Zusammengehörige zerrissen.

[1] Zu den bekannten Beispielen vgl. auch Wellhausen, Muhammed in Medina 381: die Einwohner von Taif in Arabien schoren sich das Haupthaar am Eingange der Stadt, wenn sie von einer Reise zurückkehrten.

[2] Ducange s. *capilli* S. 128.

[3] Feilberg, Jydske Ordbog I 770.

Wenn die Germanen jemand »an Sohnes Statt« annahmen, war die Reihenfolge der dabei zu beobachtenden Handlungen diese: Kniesetzung, Haarscheren, Beschenkung, Urkunde [1]. Über das Haarabschneiden gleich nach der Geburt führt Samter a. O. 65 ff. mehrere Beispiele an, darunter Tertull. de an. 39 über heidnische Gebräuche in Rom gleich nach der Geburt: *quis non exinde aut totum filii caput reatui vovet aut aliquem excipit crinem aut totum novacula prosecat.* Auf Island schneidet die Mutter dem eben getauften Kinde eine Haarlocke ab [2], in Bulgarien tut dies der Pate erst im dritten Jahre (an fünf Stellen des Kopfes). Nach dem offiziellen Ritus der jetzigen griechischen Kirche [3] ist die Reihenfolge der verschiedenen Handlungen des Taufritus folgende: Taufe, *χρῖσμα* (mit heiligem Öl an verschiedenen Stellen des Körpers), Haarabschneiden (der Priester schneidet dem Täufling wenige Haare vom Kopfe weg *διὰ νὰ δηλωθῇ ὅτι ἀφιεροῦται εἰς τὸν Θεόν*), Umgang um das Taufbecken (der Pate trägt den Täufling, der Priester geht mit) [4]. Auch in Arabien wurde in der Zeit Muhammeds dem neugeborenen Kinde das Haar geschoren (darauf wurde der Schädel mit Blut bestrichen).

Der Tod verunreinigt mit seinem *μύσος* alle Gegenstände, Kleider, Sandalen u. s. w., nicht zum mindesten Haar und Nägelschnitzel [5], ja das Haar ganz besonders. Wie der Tote alles und alle, die mit ihm in Verbindung traten und treten, ansteckt, so wird eben seine Bedeutung und Größe daran gemessen, wie weit man den Kreis des Tabu zieht. Je größer, geliebter oder gefürchteter der Tote war und je anhänglicher oder höflicher die Hinterlassenen sich zeigen, desto weiter dehnt sich dieser Kreis der Ansteckung aus. Die Tonsur auf dem Kopfe des katholischen Priesters weist endlich nach Sophronius von Jerusalem und Aldhelm auf den Tod Christi und seine Dornenkrone hin [6]: damit nimmt man noch an seinem Tod teil. Die alte christliche Haartracht war nach Clem. Al. Paed. III 11 p. 290 *ψιλὴ κεφαλή* (die Tonsur gebräuchlich im 4. Jahrh. in ägyptischen

[1] Pauls Grundriß III[2] 167.

[2] Bartels, Z. f. Ethnol. 1900, 79.

[3] D. S. Balanos, *Ἡ ἐκκλησία μας* (Athen 1900) 95.

[4] Damit ist zu vergleichen, was Wachsmuth, Das alte Gr. im neuen 77 über die Taufe (in Patras) sagt: dem Kinde schneidet der Priester dreimal einige Haare ab und wirft sie ins Taufbecken. In der russischen Kirche wenigstens dienen diese zur Wahrsagung über die Zukunft des Kindes.

[5] Vgl. die Zusammenstellung bei Aristol. Eth. Eudem. p. 1235 a, 38: *ὥσπερ Σωκράτης ὁ γέρων ἔλεγε τὸν πτύελον καὶ τὰς τρίχας καὶ τοὺς ὄνυχας παραβάλλων καὶ τὰ μόρια ὅτι ῥιπτοῦμεν τὰ ἄχρηστα...*

[6] Kraus, Realenz. der christl. Altertümer II 902.

und syrischen Klöstern nach Hieron. ep. ad Sabin. 147); davon ist noch ein Rest im griechisch-katholischen Taufritus übrig (s. u.).

Daß man in Griechenland in dem Haaropfer, das doch als wohlfeile Gabe selbst die Ärmsten darbringen konnten, ein Zeichen des Mitleids und der Liebe der nächsten Verwandten sah, hat man mit Recht betont[1]. Aber man muß auch die soziale Seite dieses Trauerzeichens hervorheben — wie durch das *ἀρδάνιον* vor dem Totenhause, gaben die Verwandten durch die Tonsur und die schwarzen Kleider[2] den ihnen Begegnenden von dem Todesfalle Kunde (Eur. Alk. 512, wo Herakles den trauernden Freund fragt: *τί χρῆμα κουρᾷ τῇδε πενθίμῳ πρέπεις*). Als allgemeines Trauerzeichen der Besiegten[3] und Landflüchtigen wird dieses Haarscheren erwähnt bei Plut. Lys. 1: *οὐ γάρ, ὥς ἔνιοί φασιν, Ἀργείων μετὰ τὴν μεγάλην ἧτταν ἐπὶ πένθει καρέντων οἱ Σπαρτιᾶται πρὸς τὸ ἀντίπαλον αὐτοῖς τὰς κόμας ἀγαλλόμενοι τοῖς πεπραγμένοις ἀνῆκαν, οὐδὲ Βακχιαδῶν τῶν ἐκ Κορίνθου φυγέντων εἰς Λακεδαίμονα ταπεινῶν καὶ ἀμόρφων διὰ τὸ κείρασθαι τὰς κεφαλὰς φανέντων εἰς ζῆλον αὐτοῦ τοῦ κομᾶν ἦλθον, ἀλλὰ καὶ τοῦτο Λυκούργειόν ἐστι.* Hier wird, wie man sieht, auch die Möglichkeit erwogen, daß die langen Haare der Spartaner im gewollten Gegensatze zu den Besiegten ein Zeichen ihres Siegesstolzes wären. Langes Haar kam dann natürlich den Glücklichen und Frohen zu (vgl. u.).

Einen ganz merkwürdigen Anlaß zur *κουρά* der Kureten gibt uns der Tragiker Agathon im Thyestes (FTG 763 fr. 3)[4]. Die Kureten werben um die Tochter des Pronax in Argos, sie kommen schön gekleidet und geputzt, mit sehr langem Haar an. Sie werden aber abgewiesen, und deshalb scheren sie sich das Haar (*μάρτυρας τρυφῆς, ἣ που ποθεινὸν χρῆμα παίζούσῃ φρενί*) — und heißen von jetzt ab »Kureten«, *κουρίμου χάριν τρυφῆς*. Man will um jeden Preis den Namen der Kureten mit *κουρά* zusammenbringen[5]; die Kureten hatten, wie man sich dachte, erwartet, daß die

[1] Sommer a. O. 68.

[2] Vgl. z. B. Eur. Alk. 427 *κουρᾷ ξυρήκει καὶ μελαμπέπλῳ στολῇ*, Eur. Hel. 1087 f. u. a. Man rasierte sich oder schnitt das Haar ganz kurz, vgl. den Ausdruck bei Eupolis com. (Pollux II 29) *πρὸς φθεῖρα κείρεσθαι τὴν πένθιμον κουράν.*

[3] Vgl. Amos 8,10: »Ich will eure Feiertage in Trauer und alle eure Lieder in Wehklagen verwandeln; ich will über alle Lenden den Sack bringen und alle Köpfe kahl machen«.

[4] Athen. XII 528 d, Eust. zur Il. p. 1292,52.

[5] Früher hießen sie *παρθένου ἅβρᾶς κουρῆτες* — nach Eust. *κουρᾶς ἕνεκεν!* Das paßt mit Etym. m. s. *Κουρῆτες ... ἢ ἀπὸ τῆς κουρᾶς, παρὰ τὸ μὴ κείρεσθαι* (wie lucus a non lucendo).

umworbene Jungfrau das Haar am Hochzeitstage geschoren hätte, um die Braut der Kureten zu werden: jetzt schneiden sie sich — *εἰς τὸ ἀντίπαλον* — das eigene Haar ab. Auf diese Weise wird das Abscheren des Haares zu einem Zeichen der Trauer, weil die Hoffnung fehlschlägt, umgewandelt. Aber mit den Kureten hat es nichts zu tun.

Wir hören bei Eur. Alk. 438 ff., daß allgemeine Landestrauer beim Tode der Königin auf den Befehl des Königs eintreten sollte: alle Thessaler sollten sich das Haar scheren, schwarze Trauerkleider anlegen, allen Pferden — sowohl den Viergespannen wie den Rennpferden — sollten die Mähnen geschnitten werden (und zwölf Monate lang sollte sich kein Flöten- oder Leierklang vernehmen lassen)[1]. So haben die Thebaner um ihren toten Feldherrn Pelopidas, so die Makedonier um den toten Hephaistion getrauert (nach Plut. Pelop. 34 ließ Alexander nicht allein die Pferde und Maulesel scheren[2], sondern auch die Zinnen der Mauern niederreißen, »rasieren«, wie sich Aelian ausdrückt[3] —, es gilt vom Tode und den Todesdämonen, was Herod. VII, 10,5 vom Neide der Götter hervorhebt, »er treffe, wie der Blitz, alles, was hoch emporragt«), so auch die Perser um den Feldherrn Masistios und den großen Alexander[4].

Man hat natürlich sehr oft die Darbringung des Haares durch ein feierliches Opfer geweiht (z. B. Anthol. Pal. VI 155 für den Apollon Haaropfer, dazu Hahn und Kuchen). So auch anderswo allgemein. Nach Lane (Modern Egypt 573) schlachten die Fellahs eine Ziege, wenn das Kind zum ersten Male kahl geschoren wird. Besonders verdient aber das begleitende Trankopfer unsere Aufmerksamkeit. In vielen Fällen wird man an eine gleichzeitige Darbringung des Haares und des eigenen Blutes als der Vorstufe denken. Das Haar- und das Blutopfer stehen sich besonders nahe[5].

---

[1] Vgl. Jevons, Introduct. 79: bei den Bakongos rasierte sich das ganze Gefolge das Kopfhaar, um die Trauer über den verstorbenen Fürsten zu zeigen.

[2] Beim Tode des Masistios wurden sowohl Pferde wie Zugtiere geschoren, Herod. IX 24.

[3] Vgl. Eust. Il. p. 189, 12: *προσφυῶς Εὐριπίδης περὶ Τροίας φησὶ τὸ· ἀπὸ δὲ στεφάναν κέκαρσαι πύργων.*

[4] Die Quellenangaben bei Sommer a. O. 65. Die Makedonier werden, wie sonst in vielen Fällen, an urgriechischer Sitte festgehalten haben.

[5] Vgl. Robertson Smith a. O. 259. Grundlos ist die Vermutung Foys (Indog. Forsch. Anz. 1911, 13), der in der arabischen Sitte, in blutbeflecktem Tuche das Haar aufzubewahren, eine Verquickung des Haaropfers (nach dem Tode) und der Blutrache findet (vgl. Samter, Geburt u. s. w. 181,7), s. Kap. 8.

Bei Eur. Or. 113 bittet Helena die Hermione, zum Grabe zu gehen: *καὶ λαβὲ χοὰς τάσδ' ἐν χεροῖν κόμας τ' ἐμάς* (vgl. V. 96), Eur. El. 90 wird mit dem Haaropfer zusammen das Blut eines schwarzen Schafes auf das Grab Agamemnons gegossen (*πυρᾷ τ' ἐπέσφαξ' αἷμα μηλείου φόνου*)[1]. Ebenso tut bei Cat. LXVI 34 (Kallimachos) die Berenike das Gelübde, ihre Locke allen Göttern zu weihen, wenn ihr Gemahl aus dem Kriege wohlbehalten zurückkehre: *non sine taurino sanguine pollicita es,* und als Voropfer (Sühnopfer) bei der Aphroditefeier soll der *Πλόκαμος* nach der Anordnung der Königin reichliches Stierblut erhalten (V. 91: *sanguinis expertem non siris esse tuam me*). In der Brautnacht aber soll jede Braut als Libation eine reichliche Menge Salbe dem neuen Sternbilde auf den Boden ausgiefsen (V. 82)[2]. *Χοαί* mit dem Haaropfer der Bräute zugleich erwähnt Paus. I 43,4 für Megara (am Grabe der Iphinoe). Aber bei der Trauer fallen mit dem Haare zugleich die Tränen der Hinterbliebenen — ein ebenso einfaches wie ergreifendes Trankopfer (Eur. El. 91, Iph. T. 172 *οὐ γὰρ πρὸς τύμβον σοι ξανθὰν χαίταν, οὐ δάκρυ' οἴσω,* Ov. her. XI 115, met. XIII 426 u. a.). Das Motiv begegnet uns überhaupt sehr oft. Bei Heliod. VI 8 (280) glaubt die Heldin, dafs der Geliebte tot ist, und sie bricht in die Worte aus: *τὸ παρὸν δέ σοι τάσδε ἐπιφέρω χοάς* (Totengaben). *καὶ ἅμα ἔτιλλε τας τρίχας καὶ τῇ κλίνῃ ἐπέβαλλε· καὶ τάσδε ἐπιχέω τὰς σπονδὰς ἐκ τῶν σοι φίλων ὀφθαλμῶν* — und ihre Tränen fallen aufs Bett[3]. Bei dem Eidopfer Il. III 295 (vgl. 274) folgt die Weinspende auf das Haaropfer (vgl. u.).

Im regelmäfsigen, offiziellen Kultus finden wir Haaropfer und Trankopfer zusammen bei dem Haaropfer der Epheben, Athen. XI 494 f. *οἰνιστήρια: οἱ μέλλοντες ἀποκείρειν τὸν σκόλλυν* (Haarzopf) *ἔφηβοι εἰσφέρουσι τῷ Ἡρακλεῖ μέγα ποτήριον πληρῶ σαντες οἴνου ὃ καλοῦσιν οἰνιστηρίαν, καὶ σπείσαντες διδόασι πιεῖν*[4]. Wenn die Spende dem Herakles gilt,

---

[1] Soph. El. 433: *οὐδ' ὅσιον ἐχθρᾶς ἀπὸ γυναικὸς ἱστάναι / κτερίσματ' οὐδὲ λουτρὰ προσφέρειν πατρί* — überhaupt als Begleitung der dem Toten dargebrachten Gaben.

[2] Verf., Nord. Tidsskr. for Filol. 1913, 39.

[3] Vgl. Theodor. prodr. VI 439 ff. (»wenn deine Tochter wirklich tot ist, sollst du trauern«):

ἔκκοψον ἄκραν τῇ θανούσῃ τὴν κόμην,
σπεῖσον πικρὸν δάκρυον ἐκ βλεφαρίδων,
ῥῆξον τὸ χιτώνιον, οἴμωξον μέγα,
ῥῖψον σεαυτὸν κατὰ γῆς ἐπὶ στόμα,
θὲς εἰς κορυφὴν, ἂν δοκῇ σοι, καὶ κόνιν . . .

[4] Vgl. Pollux III 52, Hesych und Phot. s. v. *οἰνιστήρια,* Eust. Il. XII 311.

ist es doch sehr wahrscheinlich, daß ihm auch das Haar geweiht wird[1]. In Agyrion haben die Einwohner von der Geburt an das Haar dem »Neffen« des Herakles, dem Iolaos, zu Ehren wachsen lassen, *μέχρι ἂν ὅτου θυσίαις μεγαλοπρεπέσι καλλιερήσαντες τὸν θεὸν Ἴλεων κατασκευάσωσι* (Diod. IV 24,4). Daß man wirklich auch dem Herakles das Haupthaar opferte, geht aus der von Paus. VII 5,7 f. erzählten Legende vom heiligen, im Heraklestempel zu Erythrai befindlichen Haarseil hervor: das Heraklesbild kommt aus Tyros auf einem Floße an das Vorgebirge Mesate herangeschwommen, einer Traumerscheinung zufolge sollten die erythräischen Frauen ihr Haar scheren, damit ihre Männer daraus ein Seil machten, um das Floß nach Erythrai zu ziehen — die Frauen weigerten sich, aber Thrakerinnen und thrakische Sklavinnen gaben ihr Haar her. Deshalb ist nur Frauen thrakischer Herkunft der Eintritt in den Tempel gestattet[2]. Daß man in Thrakien, wenn nicht die Heimat, so doch jedenfalls die Grundlage des Kultus zu suchen hat, daran darf man festhalten[3]. — Anderswo hat man sich im Notfall auch Bogenseile aus Haar gemacht, vgl. script. hist. Aug. Jul. Cap. c. 7 *tanta fide Aquileienses contra Maximinum pro senatu fuerunt, ut funes de capillis muliebribus facerent, cum deessent nervi ad sagittas emittendas, quod aliquando Romae dicitur factum.* Und im alten Norwegen ist man auf denselben Ausweg verfallen, vgl. Njáls saga 78 (von Gunnar und Hallgerd)[4].

Wenn man das Haar abgeschnitten und dem Toten mitgegeben hatte, war das Haar damit eine Totengabe geworden[5]. Was am Tage der Verbrennung oder Bestattung geschah, wurde später alljährlich wiederholt. In Altindien opfert man den Manen seine Arm- und Brusthaare als Spenden, wenn der Opferer über 50 Jahre alt ist (unter fünfzig opfert man den Saum seines Kleides)[6]. Als Opfergaben werden wir auch die Knochen,

[1] Samter, Familienfeste 73.

[2] Seile hat man in alter Zeit auch aus Haaren geflochten nach Etym. m. s. *κειρία· τὰ σχοινία, τὰ ἐντάφια δεσμά . . . ἢ παρὰ τὸ κέρας, ὃ σημαίνει τὴν τρίχα* (vgl. Hesych s. *κέραξ*), *κερία καὶ πλεονασμῷ τοῦ ι κειρία· καὶ γὰρ ἐκ τῶν τριχῶν ἦσαν τὸ παλαιόν.*

[3] Vgl. auch Furtwängler im Myth. Lex. I 2138 und Friedländer, Herakles 157 f. Man könnte vielleicht auch das Haaropfer für Seegottheiten (Herakles steht auf einem Schiffe auf Mzz.) heranziehen.

[4] Vgl. die Venus Calva und die Geschichte von den römischen Frauen, die sich die Haare zur Anfertigung von Bogenseilen abschnitten, Serv. Aen. I 720 u. a. Die richtige Erkläring dieser Venus gibt Hartung, Rel. der Röm. II 251 (nicht Wissowa, Ges. Abh. 132).

[5] Daran wird allgemein festgehalten, vgl. Samter a. O. 181,8.

[6] Hillebrandt, Ritual-Literatur 179 (vgl. 94). Vgl. »Haar oder Kleidungsstück« im Liebeszauber bei Eur. Hipp. 514 (s. u.). Man schüttelt in Altindien den Gewandzipfel beim Manenopfer (Oldenberg a. O. 554); man

Nägel und Haare ansehen, die man ebenda in alten Lumpen an Brunnen und Kirchhöfen vergräbt[1] — die Abfälle kommen bekanntlich auch sonst den Geistern zugute (in Altindien z. B. den Rakṣas abgefallene Hülsen, der Nirṛti abgefallene Körner und Mehl). Aber das Haar hat man zudem an vielen Orten einfach als Opfergabe genossen. Magische Mittel, auch Körperteile, hat man ja, pulverisiert oder verbrannt, freilich sehr oft aufgelegt, eingenommen oder eingeatmet; aber der Gedanke an das damit parallel stehende Totenopfer spielt jedenfalls dabei mit. Nach Wellhausen (Reste des arab. Heidentums 118) haben die Araber auch jedem abgeschorenen Haarbüschel etwas Mehl hinzugefügt und zugleich in die Grube geworfen, was Wellhausen richtig als Opfer auffaßt[2]. In einer griechischen Zauberhandlung

soll bestimmte Verse hersagen, wenn man von dem verunreinigenden Zipfel getroffen wird (Hillebrandt a. O. 183). Auf den Saum des Kleides zielen es die Geister besonders gern ab — der Saum streift ja überall an und wird am Kleide zuerst abgetragen, deshalb setzen sich die Geister hier gern fest! Der Saum der römischen Tunika und der Toga (Fowler, Class. Review X 317) wurde auch deswegen besonders beschützt. Dasselbe gilt übrigens auch vom Haar, das frei in der Luft flattert, den Angriffen der Dämonen ausgesetzt ist und durch Verhüllen, goldene Diademe u. dgl. geschützt wird. Dann verstehen wir auch, wie der Saum der Kleidung des Wundertäters besonders zauberkräftig ist, hier wirkt das *δαιμόνιον*, weil die *δαίμονες* hier hausen: *καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μόνον ἅψωνται τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ*, wie es von den Kranken Math. 14,36 heißt (vgl. c. 9,21; Luk. 6,19). Damit vergleiche man noch Num. 15,38 f.: »Und der Herr sprach zu Moses: rede mit den Kindern Israel und sprich zu ihnen, daß sie sich Quasten machen an den Zipfeln ihrer Kleider samt allen ihren Nachkommen, und blaue Schnürlein auf die Quasten an die Zipfel tun; und sollen auch die Quasten dazu dienen, daß ihr sie ansehet und gedenkt aller Gebote des Herrn« (vgl. Deuteron. 22,12 und Math. 23,5). Eine schöne Parallele zu der Matthäusstelle führe ich aus Theodor. prodr. VIII 203 ff. an: »Alle Weiber nähern sich dem schönen Dosikles und werden verliebt",

ἄλλη προσῆλθε, τοῦ χιτῶνος ἥψατο
κἀκ τῆς ἁφῆς ἔλαβε δεύτερον βέλος

— sie wurde vom Geschoß des Eros aufs neue getroffen. Wie man in Indien den Gewandzipfel schüttelt, kennen auch die Griechen das *ἀνασείειν τὰς φοινικίδας* von den fluchenden Priestern. Der römische Ausdruck *excutere pallium* (Plaut. Aul. 646) oder *se* (Ter. Phorm. 586) wird vielleicht in ähnlicher Weise im Aberglauben seinen Ursprung haben. Über das gefranzte Gewand in Eleusis (Lakrateidesrelief) und in Andania (*καλάσιρις*, Herod. II 81) vgl. Pringsheim, Beitr. 12.

[1] Hillebrandt ebd. 176.

[2] Vgl. Robertson Smith a. O. 170 (Opfer dem Gotte Ukaisir).

finden wir wiederum Nägelschnitzel und Haare von Tieren als wesentliche Bestandteile der πρᾶξις, nämlich bei der Anrufung des Apollon, Pap. Parthey II 141: ποίησις τῆς πράξεως· τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ὄνυχας προβάτου, τῇ δευτέρᾳ αἰγὸς ὄνυχας, τῇ τρίτῃ λύκου τρίχας ἢ ἀστράγαλον — Haar oder Knöchel eines Wolfes. Haare und Nägelschnitzel werden zusammen auch bei der Zauberhandlung in Pap. Parthey I 4 ff. verwendet. Damit stellen wir das Zauberopfer Canidias auf dem Palatin zusammen, Hor. sat. I 8,42: *utque lupi barbam variae cum dente colubrae / abdiderint furtim terris* ... Als eine Opfergabe, die man dem Traumsender Hermes darbringt, darf man die Vorschrift Pap. Lond. XLVI 387 auffassen: bei dem Traumorakel, durch ein Hermesbild vollzogen, reißt man ein Haar aus seinem Kopfe heraus, wickelt es in ein beschriebenes Stückchen Papier ein, bindet dies mit einem roten Faden zu und legt es an die Füße des Bildes (so hat man es wirklich auch gefunden, s. Parthey a. O. S. 138). — Haar wurde zuweilen als Liebesmittel gegessen (Wuttke[3] § 552 f.). In der abergläubischen Medizin ist das Essen von Haaren ebenfalls nicht unbekannt. Nach Wuttke[3] § 687 gibt man dem neugekauften Schweine drei Brotkrusten, worin Menschenhaare, zu fressen, § 686 werden dem kranken Vieh drei Menschenhaare in einem Teigballen eingegeben. In Altindien gibt man dem neugeborenen Kinde Butter, Honig u. a. zu essen, und man mag auch schwarzweiße und rote Haare eines schwarzen Stieres zerstoßen und dem übrigen Essen beimischen[1]. Als eine Opfergabe, die den Totengeistern geziemt, sind noch verschiedene magische Gebräuche anzuführen, wie Wuttke[3] § 555: will man eine Liebe loswerden, so legt man acht Totenknochen kreuzweise nebst einigen Haaren und Eierschalen unter die Kuhstallschwelle, oder § 495: der Weichselzopf wird vertrieben, wenn der Kranke ein Büschel von seinen Haaren und ein Geldstück in einem Topf in die Erde legt (vgl. § 464). Man sieht aus dem Beigefügten deutlich, wer die eigentlichen Empfänger sind (kleine Münzen sind ein ausgeprägtes Seelenopfer[2]).

Es ist demnach nicht so überraschend, wenn man sich in Dänemark das Brot der Unterirdischen voll Pferdehaare vorstellte[3] (das Pferd gehört ja den Totengeistern ganz besonders). Es ist schließlich nicht zu verwundern, wenn die griechischen Dämonen κομῆται sind (Luk. Philops. 15 ff. zeigt sich ein Dämon, αὐχμηρὸς καὶ κομήτης καὶ μελάντερος τοῦ ζόφου; Kometes, Name eines Lapithen bei Ov. m. XII 384). Im alten

[1] Hillebrandt a. O. 45 (viermal zu essen).
[2] Vgl. Verf., Hermes und die Toten 52 f.
[3] Kristensen, Danske Sagn I 109 und 111 (Feilberg, Jydske Ordbog I 772 a).

Indien galt es für sehr unheilvoll, wenn man träumt, daß man »von einer Frau, die keinen Bauch hat, lacht, rote Augen, lange Zähne, Nägel und Haare hat, umarmt wird« (v. Negelein, RGVV XI 4, 269; ebd. S. 66: Haare bedeuten Verderben, Wachstum der Bart und Nägel ebenso). Der chthonische Charakter des Haares spricht sich besonders in dem Glauben aus, daß es sich in eine Schlange verwandelt. Das Haar der Medusa verwandelte Athene in Schlangen (z. B. bei Ov. m. IV 800, Verg. Aen. VI 289, vgl. noch die Sage von der Locke Medusas zu Tegea, Paus. VIII 47,5 *εἰς φυλακὴν τῆς πόλεως*, auch auf den Münzen der Stadt, die Gorgo war seit ältester Zeit Athens Wahrzeichen). Schlangen am Kopfe trägt die »schwarze Demeter« zu Phigaleia, Paus. VIII 42,4. Nach Feilberg a. O. wird das Haar, das man ißt, zu einer Schlange, die sich ums Herz legt (vgl. Folk-Lore I 136); ein Pferdehaar (man bemerke die chthonische Bedeutung des Pferdes) wird, ins Wasser gelegt, zu einer Schlange[1]. Wir mögen uns zugleich der Rolle der Zähne im Aberglauben erinnern und zugleich auf die Kadmos- und Argonautensage verweisen, wo aus der Drachensaat gewappnete Riesen emporsprießen.

Ganz magisch, aber gerade in diesem Zusammenhange leicht verständlich, wird das Haar verwendet, um Bauwerken Festigkeit und Sicherheit oder andere gute Eigenschaften zu verleihen. Nach Geopon. II 27 soll man die Wände der Aufbewahrungsstelle für das Getreide mit Schlamm, dem man Haare statt Spreu zumischt, dann mit weißem Ton an der Außen- und Innenseite bestreichen. Es ist ja möglich, daß daruntergemischte Haare den Ton wirklich fester machen, aber in solcher Fülle wird man das Haar doch schwerlich herbeischaffen können. Der Aberglaube wird hier sicherlich mit im Spiele sein. Sehr interessant ist es, daß man in Hallingdal (Norwegen) das abgeschnittene Haar in die Wand, zwischen die Balken, steckt. Das ist urspr. ein Opfer für einen etwaigen *δαίμων ἐντοίχιος* gewesen. Ähnliche Vorsichtsmaßregeln werden in Altindien beim Opfer angewendet, wo man dem Ziegenbock, der bei der Verfertigung der Feuerschüssel den zu wählenden Ton angibt, einige Haare abschneidet und dem Tone beimischt[2]. Das stimmt ganz gut zu der Sorgfalt, womit man die Fundamente für den Tempel der ephesischen Diana legte: man erbaute ihn (nach Plin. XXXVI 95) auf einem sumpfigen Gelände, »damit er kein Erdbeben verspüre noch Risse erleide — damit aber auch nicht die Fundamente für eine solche Last auf einem schlüpfrigen und schwankenden Boden ruhen sollten, hat man darunter gestoßene Kohlen und Schafwolle gelegt« (oder »Wollfelle«, *calcatis ea substravere carbonibus*,

[1] Kristensen bei Feilberg ebd.

[2] Oldenberg, Rel. des Veda 79.

dein velleribus lanae)[1]. Daß hier, wie auch sonst durchgehends, die Wolle den Platz des Haares in Religion und Magie einnimmt, wird unten näher darzulegen sein. Auf ähnliche Vorstellungen gehen Menschenopfer als Bauopfer und das Begraben der toten Verwandten an (in) den Wänden oder unter dem Boden (an der Türschwelle) des Hauses zurück.

Die Zeit, wo man für gewöhnlich das Haar (und die Nägel) schneidet, ist, wie mir scheint, ein deutliches Anzeichen dafür, daß die Totengeister die Empfänger des Abgeschnittenen oder Weggeworfenen sind. Dies geschah in Athen wie in Rom gewöhnlich am Neumondtage (Theophr. 4,12. Varro r. r. I 37,2. Plin. n. h. XVI 194 vom Kaiser Tiberius *servavit interlunia*). »Gegen Ausfall der Haare und Kopfschmerzen soll man sich am 17. und 29. Tage nach dem Neumond scheren lassen«, sagt Plin. XXVIII 28, d. h. gerade nach dem Vollmond oder vor dem Neumond. Dieselbe Vorschrift galt für das Scheren der Schafe (Calpurn. ecl. 2,79 *a tepidis fiet tonsura Kalendis*). Und nach Varro war dies sowohl für Schafe wie Menschen altväterlicher Gebrauch, »damit das Haar nicht mit dem abnehmenden Monde ausfalle«. Man könnte ja meinen, daß man damit beabsichtigt hätte, daß das Haar wachse, wie der Mond zunehme. Aber die Regel gilt überhaupt nach Cato: *nisi intermestri lunaque dimidiata ne tangas materiem, tum effodias aut praecidas abs terra* (Plin. XVI 194)[2]. Auch anderswo gilt dieselbe Regel, z. B. in Dänemark[3]. In Norwegen heißt es dagegen öfters, daß man weder Haar noch Nägel nachts oder am Freitag schneiden solle[4] — wahrscheinlich, damit es nicht in die Gewalt der Geister gelange (damit vergleiche man die Vorschrift, daß man beim Kopfwaschen sich nicht gegen Norden

[1] Im Vorübergehen mache ich auf die alte Form des Bußsakramentes der katholischen Kirche aufmerksam, wo dem Aufstreuen der Asche das Wassersprengen und Zudecken des Kopfes mit dem *cilicium* folgt. Martene, De antiquis ecclesiae ritibus III 146 c (vgl. Pley a. O. 17 ff.). *Cinis et cilicium arma sunt poenitentium* (Durand). Nach Geop. XII 39,8 hält man die Mäuse von den Artischocken weg, wenn man die Wurzeln mit Wolle umbindet oder Schweinemist oder Asche von Feigenholz an die Wurzeln legt.

[2] Plin. XVIII 321: omnia quae caeduntur, carpuntur, conduntur innocentius decrescente luna quam crescente fiunt. stercus nisi decrescente luna ne tangito, *maxume autem intermenstrua dimidiaque stercorato* (weil der Kot, wie jeder Abfall, den Geistern gehört) u. s. w. Vgl. Roscher, Selene und Verw. 63, 251; Grimm D. M.[3] 676. — Mit dem Schneiden der Nägel war man auch sehr vorsichtig, Plin. a. O. *unguis resecari nundinis Romanis tacenti atque a digito indice* multorum pecuniae religiosum est (die Geister erhalten die Nägelschnitzel und bringen statt derer Geld).

[3] Haar bei zunehmendem Monde geschoren, Feilberg a. O. 770.

[4] E. Sundt, Folkevennen 1859, 453; Storaker ebd. 1862, 391 Nr. 184.

wende, »damit man nicht in die Gewalt des Teufels gerate«)[1]. In Dänemark ist es auch verboten, das Haar in der Weihnachtswoche zu scheren (Feilberg a. O.), aus derselben Veranlassung, weil die Zeit der Zwölften den Geistern gehört. In Norwegen heifst es, dafs man, wenn man Zahnschmerzen hat, Haar (Nägel) am Freitag oder Sonntag schneiden solle[2] — also werden die Schmerzen eben jetzt, wo Geister herumschwärmen, von diesen mit dem Haare fortgetragen. Und damit stimmt z. B. der thüringische Gebrauch: Haare und Nägel darf man sich nur bei zunehmendem Monde und an einem Freitag schneiden, am besten vor Sonnenaufgang oder nach Sonnenuntergang (Wuttke). Man verhält sich, wie wir sehen, mit Rücksicht auf die Zeitbestimmung verschiedentlich, aber man wird auch die verschiedentliche Motivierung mit in Rechnung ziehen müssen.

Es entspricht der religiösen Bedeutung des Haares, dafs man zuweilen sehr vorsichtig mit dem Abschneiden verfährt. Dem *flamen Dialis*, der so vorsichtig mit dem Tabu jeder Art war, durfte nur ein freigeborener Mann mit einem bronzenen Messer das Haar scheren (Gell. X 15). Das Haar der römischen Priester wurde überhaupt in ältester Zeit mit einem bronzenen Messer geschoren (Lyd. de mens. I 35). Bei mehreren Völkern brennt man das Haar weg. Auf einen abergläubischen Brauch werden wir auch die Vorsicht des Tyrannen Dionysios zurückführen, von dem es bei Plut. Dion. 9 heifst, dafs er (»aus Furcht vor Meuchelmördern«) sich das Haar wegbrennen liefs[3]. Dies war im Mittelalter zuweilen Strafe der Kupplerinnen (s. du Cange S. 129). In Norwegen (Valdres) brennt man das Vieh dreimal im Haare am Weihnachtstage morgens mit dem Weihnachtslicht[4]. Das abgeschorene Haar (wie Zähne u. a.) sucht man nach uraltem Aberglauben zu vernichten oder zu verbergen, damit es niemand in seine Gewalt kriege und dadurch dem alten Besitzer Böses antue. Auch im Norden heifst es oft: »geschorenes Haar soll man verbrennen — in der Hand der Hexen oder in einem Vogelneste befindlich wird es Unglück (Kopfweh) verursachen«[5]. Die Haar- und Nägelschnitzel des *flamen Dialis* wurden unter einer *arbor felix* in der Erde verborgen (Gell. a. O. § 15) — man wird wohl dies zugleich als ein Opfer aufgefafst haben, das dem Baume Gedeihen sicherte.

---

[1] E. Sundt ebd. 470, Nr. 49 (Guldalen).

[2] Storaker, Folkevennen 1862, 463, Nr. 366.

[3] *οὕτω γὰρ ἦν ἄπιστος καὶ πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους ὕποπτος καὶ προβεβλημένος διὰ φόβον ὁ πρεσβύτερος Διονύσιος, ὥστε μηδὲ τῆς κεφαλῆς τὰς τρίχας ἀφελεῖν κουρικαῖς μαχαίραις, ἀλλὰ τῶν πλαστῶν τις ἐπιφοιτῶν ἄνθρακι κόμην περικαίειν.*

[4] E. Sundt a. O. S. 385.

[5] Z. B. Feilberg, Jydske Ordbog I 771. Vgl. Wuttke[3] § 418.

Zugleich erinnere man sich der Haare der Vestalinnen (vgl. auch den beim Herausnehmen der Zauberpflanzen zu befolgenden Ritus). Nach Wuttke[3] § 493 vergräbt man Haare des Fieberkranken in der Erde, nach § 477 (Bayern) unter einer Espe (er zittert ja wie Espenlaub) vgl. § 464, § 490 f., § 495. Nach Tylor II 401 (engl. Ausg.) wird in Malabar der Dämon der Krankheit in einen Baum gepeitscht, dann das Haar des Kranken darauf festgenagelt, »um den Geist zu versöhnen« — das ist zugleich Übertragungs-Magie.

Es entspricht der Bedeutung des Haares, daß man damit wahrsagt (Wuttke[3] 336: Mädchen werfen einige ihrer Kopfhaare in eine Schüssel — wenn das Haar sich ringelt, wird man bald Braut — es deutet wohl den Trauring an; § 308 ein Löckchen im Haare über der Stirn — Selbstmord, eig. wohl den Knoten des Seiles zum Erhängen?). Bei den Griechen hat man ebenfalls aus abgeschorenen Haaren gewahrsagt, Suid. s. *τριχολογεῖν· τὰς τρίχας ἀναλέγεσθαι καὶ περὶ αὐτῶν φροντίζειν* (vgl. oben S. 352,4).

Endlich mag eine abergläubische Verwendung des Haares hier erwähnt werden, die sich darauf gründet, daß das abgeschorene Haar den Kopf und das Leben des ursprünglichen Eigentümers nach sich zieht. Es ist die Defixionsinschrift CIL X 511 (= Wünsch, Def. tab. Att. 27 Einl., Bücheler Carm. epigr. 205): *Locus capillo ribus, expectat caput suum.* Die Inschrift wurde in einem Grabe bei Salerno gefunden (stammt aus der Zeit der Antoninen), und die Erklärung Mommsens hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich: »dem ertränkten Haare müsse auch der Kopf folgen«. Anderswo heißt es: wenn die Krähe das Haar kriegt, will sie auch den zugehörigen Kopf haben[1]. Dieselbe Grundanschauung liegt auch dem bei Wuttke[3] § 395 erwähnten abergläubischen Brauche aus Franken zu Grunde: man vergräbt von einem Menschen Haare vor der Türschwelle, sobald er darüber schreitet, muß er sterben. Das Haar zieht die *ψυχή* des Betreffenden nach sich. Ähnliche Wirkung hat es freilich auch, wenn man sich mit einem Leichenkamme das Haar kämmt; die Haare sind ja dadurch schon in Berührung mit dem Tode gekommen (oder die Haare fallen aus, Wuttke[3] § 732, was wiederum sehr gut mit Plin. XXVIII 93 stimmt, daß aus einem Pantherfell die Haare ausfallen, wenn man das Fell eine Panthers und das einer Hyäne einander gegenüber aufhängt). Man versteht auch sehr leicht, daß es den Tod des Jägers bedeute, wenn er Nägel eines Menschen in einer Hyäne findet, wie uns Plin. XXVIII 105 berichtet — das Tier ist ja aasfressend.

---

[1] Feilberg, Jydsk Ordbog I 771.

Im Totenkultus wie im höheren Kulkus gelten die Worte bei Philostr. ep. 16: *καὶ εἴ τις αὐτοῖς καλὸς ποταμὸς, κομᾷ* [sc. jeder Held der epischen Vorzeit], *ὡς γὰρ χρυσὸς ἀνάθημα καὶ ἄργυρος, οὕτως καὶ τρίχες.*

Welchen Heroen und Gottheiten weiht man das Haar? Die Haarweihe hat im Totenkultus ihren Ursprung, und deshalb sind auch die Heroen die nächsten Erben dieser Gaben. Wir fangen mit dem Haaropfer der Knaben und der Epheben an. Kurz vor der achaiischen Stadt Dyme lag das Grab des Sostratos, den Herakles liebte: dem zu früh gestorbenen Liebling hatte der Held den Grabhügel errichtet und das Haar geweiht (*ἀπαρχὰς ἀπὸ τῶν ἐν κεφαλῇ τριχῶν δοῦναι,* Paus. VII 17,8). Wie Herakles, der in Athen selbst Weinspende und Haaropfer an der *ἡμέρα κουρεῶτις* empfing (s. o.), es machte, haben es auch die jungen Dymaier getan (die sonst dem Sostratos Heroenopfer darbrachten), man schnitt sich das Haar immer weiter zu Ehren des jungen, zu früh verstorbenen Heros. Pausanis sagt uns dies nicht direkt, und wir wissen nicht, bei welcher Gelegenheit oder zu welchem Zeitabschnitt das Haar geopfert wurde. Das wissen wir aber in betreff anderer Heroen und Heroinnen. In Agyrion im Inneren Siziliens opferten die Epheben ihr Haar dem Iolaos, der hier (wie wir aus dem ziemlich dunklen Bericht Diodors IV 24 schließen) zugleich die Epheben, die ihm nicht huldigen, mit Krankheit straft und die Kranken wieder, als versöhnter Heilgott, aufrichtet[1]. Wenn sich auch eine einheimische Gottheit hinter dem agyrinensischen Iolaos verbergen mag[2], so paßt doch das Haaropfer für einen griechischen Ephebengott und einen verstorbenen Heros als Beschützer der Jugend ausgezeichnet. Herakles in derselben Eigenschaft wurde schon oben erwähnt. Auf Delos haben die Knaben und Jünglinge (*ὅσοι παῖδες τῶν Δηλίων,* Herod. IV 34) ihr Haar auf das Grab der hyperboreischen Jungfrauen gelegt, indem sie es um einen Büschel Gras wickelten. Herodot sagt nicht, bei welcher Gelegen-

---

[1] Diod. a. O. § 4 (Iolaos hat einen ihm geweihten heiligen Bezirk und jährliche Feste) *πάντες γὰρ οἱ κατὰ ταύτην τὴν πόλιν οἰκοῦντες ἐκ γενετῆς τὰς κόμας ἱερὰς Ἰολάῳ τρέφουσι, μέχρι ἂν ὅτου θυσίαις μεγαλοπρεπέσι καλλιερήσαντες τὸν θεὸν ἵλεων κατασκευάσωσι. τοσαύτη δ' ἐστὶν ἁγνεία καὶ σεμνότης περὶ τὸ τέμενος ὥστε τοὺς μὴ τελοῦντας τὰς εἰθισμένας θυσίας παῖδας ἀφώνους γίνεσθαι καὶ τοῖς τετελευτηκόσιν ὁμοίους. ἀλλ' οὗτοι μέν, ὅταν εὔξηταί τις ἀποδώσειν τὴν θυσίαν καὶ ἐνέχυρον τῆς θυσίας ἀναδείξῃ τῷ θεῷ* (durch eine geopferte Haarlocke?), *παραχρῆμα ἀποκαθίστασθαί φασι τοὺς τῇ προειρημένῃ νόσῳ κατεχομένους.*

[2] Vgl. Nilsson, Feste 450.

heit dies geschah, aber wir denken doch zuerst an den Eintritt des Ephebenalters, wofür die Analogie mit dem Haarscheren der Epheben zu Delphoi spricht, obgleich auch frühere Gelegenheiten nicht ausgeschlossen sind. Wenn endlich Luk. de dea Syr. 60 Haaropfer der trozenischen Jünglinge, dem Hippolytos dargebracht, erwähnt, so liegt hier entweder ein Irrtum Lukians vor (was mir jetzt allerdings wahrscheinlicher vorkommt[1]), oder wir haben auch hier an Haaropfer der Epheben (und nicht, wie Lukian will, der Bräutigame) zu denken.

Daß die Ahnenseelen der Familie bei der Hochzeit und der Einführung der neuen Braut in erster Linie versöhnt werden müssen, steht, besonders nach den Ausführungen Samters, allgemein fest. Ihnen zu Ehren hat die Braut zuerst ihr Haar am Hochzeitstage abgeschnitten. So hören wir z. B. von einem böhmischen Hochzeitsbrauche, daß die Braut zuerst zum Kamin geht und drei ihrer Haare hineinwirft (»das schützt vor Bangigkeit und vor Hexen«)[2]. Dies ist ebenso leicht verständlich, wie wenn man in Norwegen einige Haare des zu verkaufenden Rindviehs im Stalle zurückläßt, »damit man nicht das Glück verkaufe«[3], oder wenn man in Dänemark das Vieh dadurch zu Hause hält, daß man ihm etwas Haar abschneidet und es in den Rauchfang aufhängt[4], oder wenn die alten Römer den Ziegenböcken den Bart abschnitten, damit sie zu keiner anderen Herde liefen (Plin. XXVIII 198, er sagt aber nicht, was man mit den Barthaaren tut). Das ist ein Opfer, das man den Ahnenseelen, Hausgeistern u. dgl. darbringt. Was im alten Hause ein *rite de séparation* ist, wird im neuen Heime ein *rite d'aggrégation.*

Dann haben sich bei derselben Gelegenheit die Heroen und Heroinnen eingestellt, Hippolytos in Trozen (Paus. 31,1 u. a.), die Iphinoe in Megara (Paus. I 43,4) und die hyperboreischen Jungfrauen auf Delos (Herod. IV 34, Paus. a. O., Kallim. in Delum 296 ff.). Diesen wurde das Haar als Voropfer vor der Hochzeit dargebracht (dem Hippolytos als Gott schon im Tempel, nicht als Heros an seinem Mnema) — als »Sühnopfer« (vgl. die Worte bei Stat. Theb. II 255 von der argivischen Athena: *virgineas libare comas primosque solebant / excusare toros*). Denn Hippolytos und die anderen waren die religiösen Exponenten der jetzt abgeschlossenen Zeit und haben natürlich auch nicht über diese Scheidelinie hinaus weiter gelebt. In religiöser Prägnanz sind ja diese Heroen und Heroinnen den vorhergehenden

---

[1] Vgl. Sommer a. O. S. 36 f.

[2] Wuttke[3] § 566 (der das altindische Feueropfer heranzieht).

[3] Eilert Sundt, Folkevennen 1859, 470 Nr. 51 (Guldalen).

[4] Feilberg a. O. (vgl. Kristensen, Jydske Folkeminder IX 18, 158).

Ahnenseelen, die viel zu viel tun müssen, weit überlegen. Mit dem Haaropfer denkt man viel eher an die vergangene Jugend als an den Anfang der verheißungs- oder verhängnisvollen Zukunft[1]. Insofern darf man an einen altindischen Hochzeitsbrauch erinnern, wo der Priester der Braut zwei Locken an den beiden Seiten des Hauptes loslöste und ihr stattdessen zwei Zotten Wolle anband, während sie sich noch im alten Heim befand[2]. Das diesem Vorgehen zu Grunde liegende Haaropfer ist ein Abschied vom Alten, vom altgriechischen Standpunkte aus möchte man es ein *θρεπτήριον* nennen[3].

Dann endlich haben die Olympierinnen die Vorherrschaft auch auf diesem Gebiete gewonnen. In Athen hat die Braut ihr Haar an den Proteleien der Hera Teleia, der Artemis und den Moiren geopfert (Pollux III 3: *διὰ τοῦτο καὶ Ἥρα τελεία ἡ συζυγία· ταύτῃ γὰρ τοῖς προτελείοις προυτέλιζον τὰς κόρας, καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Μοίραις· καὶ τῆς κόμης δὲ τότε ἀπήρχοντο ταῖς θεαῖς αἱ κόραι*, vgl. Archil. fr. 15 B.), in Argos der Athene (Stat. Theb. II 254 m. Schol.) und der Hera[4], die hier mit einer ehernen Schere dargestellt war (Suid. s. v. *Ἥρα*) und auf den Münzen selbst als Braut mit geschorenem Haar erscheint. Besonders die Artemis verherrlichen mehrere Epigramme der Anthologie als Empfängerin der Haarweihen (VI 276 f., 280). Daß man nicht zu peinlich den Zeitpunkt für das Haaropfer festlegte, zeigt das Epigramm ebd. Nr. 59, wo eine Frau zum Danke für sittsame Jugendzeit der Athene eine Haarlocke, für glückliche Heirat mit dem Geliebten der Aphrodite ihre Stephanoi und endlich für männliche Nachkommenschaft der Artemis ihren Gürtel weiht. Die Hauptsache scheint demnach die glückliche Geburt zu sein, und diese ist der nächste Anlaß der Weihe gewesen. In Delphoi erhält Apollon das Haar der

---

1 Vgl. die schönen Worte bei v. Wilamowitz in der Ausgabe von Eurip. Hipp. S. 23 ff.

2 Haas in Webers Indischen Stud. V 319 (Samter, Familienfeste 92).

3 Betreffs des Hippolytos habe ich in meinem Art. Hippolytos in der Realenz. auch den Leukippos-Iphis und die kretischen *Ἐκδύσια* herangezogen. Diese Verwandlung aus einem Mädchen in einen Jüngling wird mit der argivischen (Plut. mul. virt. p. 245 f.) und der spartanischen (Plut. Lyk. 15) Hochzeitssitte zusammenhängen: die Braut legt sich einen Bart oder zieht die Kleidung des Mannes an (vielleicht, wie die Erklärung gewöhnlich lautet, um dem Nachstreben der fückischen Geister zu entgehen — oder um die Kraft des Mannes sich besser anzueignen und aufzunehmen? Denn wenn in Rom die Frauen sich in den Bädern der Männer baden, Lyd. de mens. IV 65, wollen sie damit doch nicht die Geister irreführen!).

4 wie ich Philol. 1913, 444 ff. vermutet habe; vgl. die *Juno Martialis* (Roscher im Myth. Lex. II 611).

Epheben. Schon Theseus hat hier seine Stirnlocken abgeschnitten und als *ἀπαρχή* dem Gotte geweiht (Plut. Thes. 5): die Stelle hieß *Θησεία* und die Art des Haarschneidens *Θησηΐς* — »so machten es die Epheben noch damals«, wie sich Plutarch ausdrückt. Solch eine kostspielige Reise, um die »Konfirmation« der Jungen recht feierlich zu machen, haben sich nur wenige leisten können, aber es kam schon vor (Athen. XIII 605 a Kaib., Theophr. char. 21,3 als Charakterzug des *μικροφιλότιμος*). Jedoch auch sonst hat Apollon als Ephebengott den Haarschmuck der Knaben und Epheben empfangen, wenn sie zum ersten Male sich Haar und Bart schneiden lassen (Anth. Pal. VI 278, 279, ebd. 198 weiht der Jüngling den ersten Flaum am Kinn demselben Gotte; für Ambrakia bezeugt es Varro)[1]. Man erinnere sich auch der Haarweihen an den karischen Zeus Panamaros (Nilsson a. O. S. 28 ff.). Schon Achill zeigt dem Zeus die ausgerissenen Haare.

Was die Haaropfer für die Flüsse und Seegottheiten betrifft, so haben schon die Alten eifrig nach der Veranlassung dazu gefragt und verschiedene Gründe dafür anzuführen gewußt. Wenn Achill nach dem Gelübde seines Vaters dem heimatlichen Flusse Spercheios sein Haar schuldig ist, suchte man den Grund darin, daß die Flüsse *κουροτρόφοι* wären und über die Jugend wachten, Schol. A zur Il. XXIII 142: *ἔθος ἦν τοῖς ἀρχαίοις μετὰ τὸ παρακμάζειν τῆς νεότητος τὰς κόμας ἀποκείρειν τοῖς ποταμοῖς· τούτους γὰρ ἐνόμιζον τῶν ἀνατροφῶν αἰτίους εἶναι* (Schol. Townl. *ἐπεὶ κουροτρόφοι νομίζονται*). Aber man wußte ja, daß nicht die Flüsse allein dieses Haaropfer der Epheben empfingen, und deshalb hat auch Pollux II 36 den Kreis der Empfänger erweitert: *ἔτρεφον δέ τινας ἐκ πλαγίου κόμην ἢ κατόπιν ἢ ὑπὲρ τὸ μέτωπον ποταμοῖς ἢ θεοῖς καὶ ὀνομάζετο πλοχμὸς ἢ σκόλλυς ἢ σειρὰ τριχῶν.* Aber derselbe Iliasscholiast erweiterte das Motiv der *κουροτροφία* auch dahin, daß die Flüsse und das Naß die Ursache alles Wachstums und alles Erzeugens wären: *διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν καὶ εἰς τοὺς γάμους ἀπὸ τῶν ποταμῶν ὕδωρ ἐκόμιζον, τέκνων τε γενέσεως καὶ παιδοτροφίας οἰωνὸν τιθέμενοι* (Schol. Townl. *γονὴν οἰωνιζόμενοι*), und deshalb stelle man die Lutrophorosvase auf die Gräber der noch jung und unverheiratet Gestorbenen. Dann begründet man es damit, daß die Feuchtigkeit alles Wachstum hervorbringt, und die Kinder zuerst nur fließende Nahrung zu sich nehmen: *ὅτι δὲ τὸ ὑγρὸν αὔξει καὶ παῖδες πρώτῃ τροφῇ*

[1] Non. s. v. *cirros* (S. 134 Linds.): *Varro Cato vel de liberis educandis: itaque Ambraciae primum capillum puerilem demtum, item cirros ad Apollinem ponere solent* (beim ersten Haarschneiden das ganze Haar der Knaben und bei sonstigen Gelegenheiten einzelne Locken). Über das Haarscheren des Orestes s. ob. S. 348.

χρῶνται τῇ ὑγρῷ. Der Schol. Townl. ebd. zu V. 142 geht noch weiter, indem er noch hinzufügt: ἔνορχα ἔθυον τοῖς ποταμοῖς καὶ Ποσειδῶνι δὲ διὰ τὸ ἐκ τοῦ ὑγροῦ τὴν γένεσιν εἶναι, »Ὠκεάνόν τε, θεῶν γένεσιν« (Il. XIV 201).

Wir werden natürlich dieses Haaropfer nicht abgesondert für sich, sondern im Zusammenhang mit den übrigen betrachten müssen. Doch werden wir nicht den Opfergedanken dermaßen in den Vordergrund stellen, wie bei den übrigen Familienriten.

Das Haar, das verunreinigt (tabu) ist, schafft man weg so gut wie die Nägelschnitzel, Kleidungsstücke u. s. w. Wir kennen dieselbe Vorsichtsmaßregel aus dem Tieropfer, wo alles, was nicht gegessen wird oder werden darf, so gründlich wie möglich vernichtet wird (nach der Erklärung von Jevons). In Ägypten hat man die Köpfe der Opfertiere und alle weiblichen Rinder in den Nil geworfen (Herod. II 39 und 41). Und mit ihrem Haare sind die Menschen ebenso vorsichtig gewesen: wenn es nicht direkt in die Gewalt der Totenseelen oder sonstiger Mächte gelangte, könnten böswillige Menschen mit diesem repräsentativen Teile des menschlichen Körpers dem früheren Eigentümer Schaden antun. Man hat es folglich verbrannt oder in die Erde vergraben oder sonstwo verborgen (vgl. das Haar des flamen Dialis, der Vestalinnen; in Abyssinien muß man das abgeschnittene Haar vergraben, »denn wenn ein Esel es frißt, bekommt der Herr Aussatz«)[1]. Man hat es aber auch in fließendes Wasser oder ins Meer geworfen; damit wurde das Haar zugleich, indem man — mit leichter Umwandlung der Veranlassung — ins Fortschaffen einen religiösen Zweck hineinlegte, eine Opfergabe, die man den Fluß- und Meeresgöttern darbrachte. Gerade so verhält es sich mit dem Tieropfer, wo Knochen und Eingeweide den Ahnenseelen oder Ortsgeistern verfielen, dann aber den Olympiern zugute kamen.

Gerade so ist man auch, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, mit den Sandalen verfahren. Im homerischen Hymnus an Hermes V. 139 wirft Hermes seine Sandalen in den Alpheiosstrom, und dies haben wohl mehrere Teilnehmer der olympischen Festfeier getan[2]. Auch der »monosandalos« Iason hat im Flusse Anauros seine (linke) Sandale hinterlassen

---

[1] L. Cohen, Rev. de l'hist. des relig. LXVI 195; ebd. heißt es, daß man die Nägelschnitzel außerhalb des Hauses vergraben müsse, »denn der Herrgott wird Rechenschaft darüber verlangen« (der gleiche Aberglaube bei Türken, Juden u. a., s. Abbott a. O. S. 214 f.).

[2] Vgl. Philol. 1907, 259 (Hermes darf natürlich auch nicht mit Sandalen in der mütterlichen Höhle erscheinen). S. auch Gruppe Gr. M. 1332 und meine Bemerkungen in Hermes u. die Toten 44.

(Schol. Pind. P. 133 Dr., Apoll. Rh. I 10, Apollod. I 9,16). Die Sandale war eine Opfergabe für die Flüsse und die Wassergeister. Und dies mag den altindischen Wetterzauber erklären, daß man mit alten Schuhen in die Luft schlug, um Regen zu erhalten[1]. Aber man hat auch die Sandalen direkt den Toten und Totengeistern als Opfer dargebracht. Und dies ist das Ursprünglichere, Die Geister verkriechen sich gern in die Sandalen wie in alle Löcher und Falten, die Sandalen berühren auch immerfort die Erde wie der Besen, in dessen Unrat die Geister hausen[2]. Die Sandalen sind ihnen ebenso willkommen wie die Sandale Messálinas dem Vater des Kaisers Vitellius war, der sie immer an seiner Brust trug. Auf dem Grabgesims über dem Kopfe einer sitzenden Frau, die auf einem samischen Totenmahlrelief dargestellt ist, sehen wir zwei Schuhe (Athen. Mitt. XXV 184). Dann verfielen die Sandalen, wie das Haar, den höheren Gottheiten, welche die Gaben der Toten direkt übernahmen. In der Anth. Pal. VI 210 werden Sandalen und Haare u. a. der Aphrodite geweiht, ebd. 201 Sandalen, Haarlocke, Mitra u. s. w. der Artemis (nach Geburt)[3]. Wenn wir endlich finden, daß man öfters Sandalen oder Sohlen den Heilgöttern nach erlangter Gesundheit opferte[4], dann haben wir hier ebenso wie beim Haaropfer vor allem einen Trennungsritus zu sehen: mit dem Abscheren des Haares sagte man der Krankheit auf formelhafte Weise Valet, »das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden«. Der Gedanke an glückliche Heimkehr ist, wenn er zuweilen hervortreten möchte, durchaus sekundär. Wenn Asklepios nicht Haaropfer empfing (die Überlieferung mag hier zufällig lückenhaft sein), haben wenigstens in Titane Frauen der Hygieia ihr Haar (und Haarbinden) »zur Sühne« geopfert, dermaßen daß das Bild der Göttin damit ganz bedeckt war (Paus. II 11,6). Auch die Sandale war folglich, weggeworfen oder hingelegt, eine sowohl den Totengeistern wie ihren Erben willkommene Gabe.

Man hat demnach das Haar ursprünglich ins Wasser (in den Hauptfluß der Heimat oder ins benachbarte Meer) geworfen, um das μύσος, wie jeden Unrat, zu vernichten. Aber die im Meere befindlichen Totenseelen, die Fluß- und Meeresgötter haben sich sehr früh als Empfänger dieser Opfergaben ge-

---

[1] Hillebrandt, Rit. Lit. 172. Oldenberg a. O. 508 u. 341.

[2] Die Muhammedaner in Gujarât schlachten, wenn die Braut zum ersten Male das Haus des Gatten betritt, eine Ziege und bestreichen mit ihrem Blute die Fußsohlen der Braut (Campbell, Indian Antiquary XXIV 1895, 214) — zur »Sühne« und Reinigung.

[3] wie sonst die Kleider der Kranken, der Wöchnerin, der Menstruierenden öfters der Artemis zufielen.

[4] Amelung, Arch. f. Rel.wiss. VIII 157 ff. (m. Abb.).

meldet, und dabei ist es geblieben, vgl. das schöne Epigramm des überschwenglich dankbaren und sehr armen Lucilius in Anth. Pal. 164:

Γλαύκῳ καὶ Νηρῇϊ καὶ Ἰνώῳ Μελικέρτῃ
καὶ βυθίῳ Κρονίδῃ καὶ Σαμόθρᾳξι θεοῖς
σωθεὶς ἐκ πελάγους Λουκίλλιος ὧδε κέκαρμαι
τὰς τρίχας ἐκ κεφαλῆς· ἄλλο γὰρ οὐδὲν ἔχω.

Wir hören ausdrücklich von Haaropfern für die Flußgötter Spercheios (Achilles), Ilissos (Aias bei Philostr. her. 12,2), Kephissos (Paus. I 37,3 und Antimachos im Schol. Townl. Il. XXIII 146 Maaß), Neda (Paus. VIII 41,3) und Alpheios (ebd. 20,3). Und ein sehr interessantes Denkmal aus Theben in Thessalien ist ein Stein mit zwei Haarflechten, reliefartig ausgearbeitet und dem Poseidon im Namen des Gebers geweiht (Abb. bei Daremberg-Saglio s. v. *Donarium* S. 376)[1] — Poseidon war ja auch selbst *κυανοχαίτης*.

Die Opfergabe des Lucilius war freilich eine Kleinigkeit, wie er selbst gesteht, beruhte aber auf uraltem, echt religiösem Gefühl. Dies ersehen wir aus Petron. 103 ff., wo der Weltmann vom alten Aberglauben der Seeleute berichtet. Es heißt hier u. a., daß man zur See weder Nägel noch Haar schneiden dürfe, den Fall allein ausgenommen, daß es starken Wind gebe (*audio enim non licere cuiquam mortalium in nave neque ungues neque capillos deponere nisi cum pelago ventus irascitur*). Wir schließen daraus, daß man, um die zornigen Wind- und Seegötter zu besänftigen, das Haar und die Nägel schnitt und, aller Wahrscheinlichkeit nach, das Abgeschnittene ins Meer warf. Im Gegensatz dazu heißt es, daß es ein recht böses Omen sei, das Haar beim Mondschein an Bord eines Schiffes zu schneiden — ich meine, weil dann die bösen Geister nach dem Ausgeworfenen haschten und drohend in Gestalt schwarzer Winddrachen und schäumender Wellen das Schiff angriffen[2]. Petronius erzählt, wie man an Bord die unbedächtigen Reisegefährten, die, um sich das Aussehen von Sklaven zu geben, Kopfhaar und Augenbrauen schoren (§ 103), zu bestrafen gesinnt war: es gab den Ausweg *capitibus navigium lustrari* (oder *expiare tutelam navis*), man wollte die Schuldigen unter Prügeln bluten lassen. Sonst hat man einen losgebrochenen Sturm durch Menschenopfer beschwichtigt (Eust. phil. VII 12,2: *τί μὴ κατὰ τὸν νῆϊτην νόμον χοὰς ἱκετηρίους σπενδόμεθα καὶ τὸ θῦμα*

[1] auch bei Rouse, Votive Offerings 244.

[2] Nach Frazer G. B.[3] Taboo 271 (Campbell) heißt es unter den Hochländern Schottlands, daß keine Schwester ihr Haar nachts kämmen dürfe, wenn ihr Bruder auf offener See sich befinde (übrigens ist Frazers Erklärung der Petroniusstelle: »when the mischief was already done« unrichtig).

κληρούμεδα, cap. 15,2: »τοῦτό σοι θῦμα, δέσποτα Πόσειδον, καὶ λύτρον«; S. Pompeius hat es ebenso getan, Dio Cass. XLVIII 48).

Man faßt sofort den zu Grunde liegenden Gedankengang, wenn man an die Geschichte von Cato Uticensis erinnert, der die Asche seines Bruders in Thessalonike an Bord nahm und deshalb von schwerem Unwetter während der ganzen Fahrt verfolgt wurde, während die anderen schönes Wetter hatten. Alles Ungemach hatte die mitsegelnde Psyche des Toten verursacht. Und wir wissen auch sonst, wie vorsichtig man auf der See war und sich in acht nahm das Tabu der Überfahrt — wie sonst das Tabu der Jagd, des Fischfangs, oder des Kriegszustandes — zu brechen. Bei Achill. Tat. V 16 heißt es darüber: *πολλάκις ἥκουσα παρὰ τῶν ναυτικωτέρων, καθαρα δεῖν ἀφροδισίων εἶναι τὰ σκάφη, τάχα μεν ὡς ἱερά, τάχα δὲ ἵνα μή τις ἐν τηλικούτῳ κινδύνῳ τρυφᾷ* — die Schiffe selbst wären Tabu und duldeten keinen Beischlaf, wie auch die Tempel nicht![1]

An der norwegischen Küste ist es noch allgemeiner Aberglaube, daß man guten Segelwind bekommt, wenn man eine (kupferne) Münze in einen Riß des Masts hineinsteckt oder den Mast mit den Nägeln kratzt. Die kleine Scheidemünze kennen wir auch sonst als Manenopfer (Charonmünze, auch in den *καταχύσματα* u. s. w.), durch diese ruft man den Wind hervor. Anderseits hat man in Rom nach dem Pontifikalritus die *procuratio fulguritorum* vorgenommen und den Jupiter Elicius versöhnt durch Opfer von Zwiebeln, Haaren und Sardellen: Numa habe diesem Jupiter statt des Hauptes eine Zwiebel, statt des Menschenhauptes Haare, statt eines Lebewesens eine Sardelle (maena, *μαινίς*) geopfert (Ov. f. III 339 ff. Arnob. V I. Plut. Num. 15). Das Opfer ist dem Charakter nach hauptsächlich ein Manenopfer: den Laren hängt man nach Varro auf *manias* (coni. Meursius statt *marinas*), *mollis pilas, reticula* und *strophia* (Nonn. p. 538 M.), wo sowohl die Knäuel von Wolle (s. u.) wie die Haarnetze das Haar repräsentieren; und der Larenmutter Mania opferte man pro capitibus *capita allii et papaveris* (Macrob. I 7,35). Das Haaropfer, das man dem Jupiter Elicius darbringt, gehört eben in diesen Zusammenhang hinein. Es ist anderseits ein weit verbreiteter Aberglaube, daß Haarscheren Gewitter hervorrufe. In Deutschland glaubt man, die Hexen machten aus ausgekämmten Haaren Hagelsteine und Gewitter[2], und bei den verschiedensten

[1] Vgl. noch Antiphon or. V 82: *πολλοὶ ἤδη ἄνθρωποι μὴ καθαροὶ χεῖρας ἢ ἄλλοτι μίασμα ἔχοντες συνεισβάντες εἰς τὸ πλοῖον συναπώλεσαν μετὰ τῆς αὐτῶν ψυχῆς τοὺς ὁσίως διακειμένους τὰ πρὸς τοὺς θεούς.*

[2] Wuttke[3] § 464. Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes[2] § 176, 179 (Frazer G. B.[3] Taboo 271).

Naturvölkern findet sich die Auffassung verbreitet, daß man Regen durch Haarfetische hervorrufen kann[1].

Auch bei den Römern muß man ähnliches gekannt haben, und wir müssen uns hier die Sache ganz wie oben beim Haaropfer auf dem Meere denken: abgeschorenes Haar ruft das Gewitter herbei — aber wenn dies einmal losgebrochen ist, wird es durchs Haaropfer zum Aufhören gebracht. Ich erinnere an die doppelte Rolle der Pflanze Paideros u. dgl.; nach Plin. XXXVII 157 verleiht der Stein Dionysias dem Wasser einen Weingeschmack und schützt zugleich gegen Trunkenheit. Der eine Dämon mag sozusagen dem herannahenden anderen gleicher Natur zurufen: »Schon besetzt«. Als weitere Parallele dazu mag man auf den bei Plin. XXVIII 36 f. erwähnten römischen Aberglauben verweisen, daß man die Schläge kräftiger und schmerzhafter macht, menn man vorher Speichel in die Hand streicht; daß man hinwiederum einen Schlag, den man einem anderen versetzt hat und darauf bereut, dadurch in seiner Wirkung abschwächt, daß man sogleich mitten in die Hand spuckt (ebd. XXX 128: eine Schwangere abortiert, wenn sie über eine [nicht aufbewahrte] Schlange hinwegschreitet, dagegen wird die böse Wirkung aufgehoben, wenn man gleich darauf über eine [aufbewahrte] Schlange schreitet). Es kommt auf das Vorher oder Nachher an, und die Wiederholung hebt das herbeigeführte Phänomen wieder auf. Übrigens haben die Römer die knorpelige Haut des Seekalbs (vitulus marinus) dazu benutzt, um Zelte zu machen, die gegen Blitzschläge sichern sollten — *quoniam hoc solum animal ex marinis non percutiat* (fulgetrum sc.), Plin. II 146. Und die Griechen haben die Haut eines Flußpferdes in den Boden eines Grundstückes »gegen Blitze« vergraben (Geop. I 16), einen Riemen aus der Haut eines Seehunds[2] an einem Weinstock »gegen Hagel« aufgehängt (ebd. I 14,3) oder mit der Haut eines Seehunds (eines Krokodils., einer Hyäne, vgl. II 18,8) einen Umzug gemacht und dann die Haut vor dem Tor aufgehängt in derselben Absicht (§ 5). Das mag vielleicht das Fischopfer, die Darbringung der Maena, die sonst der Hekate und dem Feralienkultus gehört, bei der römischen Expiation der Blitze erklären können. Aber wahrscheinlicher ist es doch, daß dieser Iupiter der Blitze

---

[1] Frazer a. O. 271 f. In Victoria (Australien) legt sogar der Zauberer Haar in den austrocknenden Fluß, damit er wieder anschwelle, und man wirft Haarlocken ins Feuer, um Regen hervorzurufen (Magic Art I 252).

[2] Kyran. I 21,15 (de Mély S. 41): *τὴν δορὰν [τῆς φώκης] ἐὰν καθηλώσῃς εἰς τὸ ἀκρόπτερον, οὐ πειραθήσεταί ποτε κεραυνοβολίαις τὸ πλοῖον.*

die Totenseelen, die ursprünglich Regen und Gewitter sendeten (nach überaus allgemein verbreitetem Aberglauben), auch als Empfänger des Blitzopfers verdrängt hat.

Beim Wettermachen sind **Felle** sehr nützlich und werden in verschiedenen Gegenden dazu verwendet. Wenn der mongolische Zauberer Regen wünscht, schüttelt er sein Ziegenfell; anderseits hängen die Osseten im Kaukasus schwarze Ziegenfelle auf hohe Stangen (»dem Elias«), um vom Regen befreit zu werden[1]. In Thessalien zieht man auf das Peliongebirge, wo Zeus Akraios sein Heiligtum hat, in der heißesten Jahreszeit, um kühlende Winde oder Tau zu erhalten. Für den Zug wird uns dabei bezeugt, daß alle Teilnehmer sich in frische Widderfelle kleiden (*ἐνεζωσμένοι κῴδια τρίτοκα καινά*, Ps. Dikaiarch 2,8 — die Widder werden eben vorher demselben Zeus zu Ehren geschlachtet worden sein)[2]. Auf Sizilien hat Empedokles wie ein göttlicher *Κωλυσανέμας* (vgl. *Εὐδάνεμος* und *Ἀνεμοκοίτης*) die stürmischen Etesien zum Aufhören gebracht, indem er Eselsfelle auf Bergeshügeln und an Felsvorsprüngen ausspannte[3]. Felle wurden folglich bald zum Anlocken, bald zur Abwehr benutzt: nach den Fellen haschen in stürmischem Andrängen die Windgeister — dort angelangt, kommen sie auch daselbst zur Ruhe. Sonst hören wir freilich, daß die Römer eine Buche mit Fellen behängten (Apul. flor. 1 *fagus pellibus coronata*), auch daß die vestalischen Jungfrauen ihr Haar einem alten Lotosbaume der Juno Lucina, der *arbor capillata*, weihten, Plin. XVI 85 (vgl. das Haar des flamen Dialis, s. o.). Aber näheres wissen wir über diese Bäume nicht.

Dagegen begegnen wir wahrscheinlich im griechischen Mythus nochmals dem für den Wetterzauber bedeutsamen Felle, wenn es vom goldenen Vließe in Kolchis heißt, daß Phrixos den rettenden Widder dem Zeus Phyxios opferte und das Fell an eine Eiche im Haine des Ares aufhängte (Apollod. I 9, 1,6; Apollon. Rh. IV 118 ff., vgl. Val. Flacc. V 230, Hyg. poet. astr. 2,20; ganz sekundär heißt es bei Pind. Pyth. IV 240 ff., daß der Drache das Vließ zwischen seinen Zähnen hält). Übrigens schwanken die

---

[1] Wide, Lak. Kulte 27,2.

[2] Der Brahmane hüllt sich beim Hersagen des Sakvariliedes in schwarze Kleider, »er legt ein schwarzes, schwarz eingefaßtes Gewand um, denn dies ist das Wesen des Regens«, s. Oldenberg, Rel. des Veda 421, vgl. 359,3.

[3] J. Harrison, Proleg. 27 und Nilsson, Feste 6 (vgl. die ledernen Schläuche des Aiolos).

Quellen darüber, welche Gottheit den Widder und sein Fell als Opfer bekommt (Ares, Zeus, aber auch Hermes, Apostol. 11,58, der natürlich als bewährter Zauberer das Fell des Widders golden zu machen fähig war, Apoll. Rh. II 1144, und als Widdergott sehr wohl den Widder an andere verschenken konnte, Apollod. a. O.), und man hat natürlich auch erzählt, daß das Fell im Tempel aufgehängt oder niedergelegt (Hyg. f. 3) wurde. Aber jedenfalls fanden Widderopfer dem Zeus Laphystios zu Ehren in Halos und auf dem Berge Laphystion bei Koroneia (Paus. IX 34,5) statt[1], und wenn die Mutter des Phrixos (wahrscheinlich des Eponymos einer Örtlichkeit) *Νεφέλη* heißt, und es eben diese verschmähte Gattin des Athamas ist, die in den Himmel flieht und die Landschaft mit Dürre bestraft (Apostol. a. O.)[2], dann wird man vermuten dürfen, daß dies heiß erstrebte, an einem Baume aufgehängte Fell dem Wettergotte zueigen war und Regen herbeiführte und deshalb die Mutterschaft der Wolke nach sich gezogen hat (nicht umgekehrt, wie Preller-Robert, Gr. M. II 311 meint). Nach Hyg. f. 3 erzählte man direkt, daß der Widder der Sohn des Poseidon (und der Theophane) wäre. Man könnte weiter vermuten, daß man dem Widder menschliche Stimme verlieh, weil Widderfelle den Inkubanten an verschiedenen Orakelstätten die betreffende Gottheit mit ihren guten Ratschlägen zuführte (Phrixos hat eine Orakelstätte nach Strab. XI 498), aber darauf lege ich wenig Gewicht, weil ja die Fabeltiere oft reden. Doch darf man die goldene Natur des Vließes durch die goldenen Wunderhaare der Sage (Nisos, Pterelaos, Komaitho) erklären.

Um diese Rolle des Haares und des Vließes zu verstehen, wird man wohl in unserer Zeit zunächst an die elektrischen Phänomene denken, die wir am Haare beobachten können; mit Hilfe eines Haares macht man auch ein Hygrometer, weil das Haar sich bei feuchtem Wetter ausdehnt, bei Dürre zusammenzieht[3]. Aber so wissenschaftlich dürfen wir uns die primitiven Menschen nicht vorstellen; die Flügel des Daidalos waren noch kein Flugzeug. Dann könnte man an die »zottigen Wolken« und eine subtile Meteorosophistik denken. Aber die klassischen Völker haben doch nicht, wie sie *χαίτη* oder *φοίβη* oder *coma* vom Laube der Bäume[4] oder

[1] Vgl. K. O. Müller, Orchomenos 158 ff., 166.

[2] Ino riet den boiotischen Frauen, den Weizen zu rösten, was das Getreide in dem Jahre verdarb (Apollod.). Dies ist vielleicht von dem verderblichen Getreiderost zu verstehen.

[3] Vgl. Arist. de anim. gen. p. 782 b 28: *συντρέχει ἐπὶ τοῦ πυρὸς καομένη ἡ θρίξ.*

[4] »Haar« metonymisch = Gras oder Getreide in Dänemark (nach Feilberg a. O.), wie Philostr. ep. 16 p. 349: *γῆς λιμὸς ὅτε μὴ κομᾷ.* Ein Pferde-

βόστρυχοι und *aureae comae* vom flammenden Feuer sagten, und die Poeten zuweilen auch Wolken mit Wolle verglichen, so auch im bewölkten Himmel Widderfelle wiedergefunden. Die Dichter haben jedenfalls nicht durch ihre phantasievollen Gleichnisse Ritus und Magie inaugurieren können.

Wir werden andere Wege gehen müssen, um der ursprünglichen Vorstellung auf die Spur zu kommen. Wenn man nur die klimatischen Verhältnisse einiger Erdstriche ins Auge faßte, könnte man daran denken, daß die Menschen, die sich Felle bei eintretender Kühle und regnerischem Wetter umlegten, dann weiter dasselbe — als Sympathiezauber — proleptisch taten, um Kälte und Regen hervorzurufen (vgl. Schol. Townl. Il. XIX 245, wo Agamemnon dem Schweine Haare beim Eidesopfer abschneidet: »man opfert *ἀπαρχαί* oder Erstlinge der Haare den Göttern, weil die Haare uns schmücken oder weil man früher behaarte Felle gebrauchte, als Kleider noch nicht erfunden waren«)[1]. Es kommt noch hinzu, daß man sich Dämonen öfters in Felle gekleidet vorstellte, das war die einfache und altertümliche Kleidung, die, wie öfters, im Kultus noch weiter bestand, vgl. Verg. Aen. VIII 281 *iamque sacerdotes primusque Potitius ibant pellibus in morem cincti flammasque ferebant* (Serv. aut in morem Herculis aut *certe sacerdotum*). Man selbst benutzte ja noch zuweilen ein Fell als Kleidung wie die griechischen Hirten und das italienische Bergvolk noch heutzutage bei kaltem Wetter sich in Schafpelze und Fellkappen einhüllen. Man könnte auf den in Ziegenfell eingehüllten Mamurius, auf die Salii mit ihren *capitia*, die Luperci u. a. verweisen. Als die Römer mit den Albanern Krieg führten, zeigte sich ihnen ein Wundergeschöpf, eine in ein schwarzes Fell verhüllte Gestalt, die schrie, daß man vor dem Gefechte dem Hades und der Persephone unter der Erde Opfer darbringen sollte (Zosim. n. h. II 1,3). Felle und Wolle könnten die Dämonen sich dann zur Kleidung nützlich machen, wenn sie nicht direkt *αἰγίδες*, Schilde aus Fellen (vgl. Athene, die Giganten auf

haar rücklings geworfen wird ein Wald (in Märchen und Rätseln), ebd. bei Feilberg. Schöne Sammlung von Metonymien des »Haares« bei Theophr. ep. 16 (p. 348): *κομῶσιν οἱ μὲν βάρβαροι πίλοις, οἱ δὲ Ἕλληνες κράνεσιν, οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ βλεφάροις, ἡ δὲ ναῦς ἱστίοις, ἡ δὲ γῆ ὄρεσι, τὰ δὲ ὄρη νάπαις, ἡ δὲ θάλαττα νήσοις, οἱ δὲ ταῦροι κέρασιν, οἱ ποταμοὶ τέμπεσιν, αἱ πόλεις τείχεσιν* ... (p. 349) *τὰς ἀκτῖνας κόμας Ἡλίου*. ... (τρίχες) = *φύλλα*.

[1] Ebenso Eust. p. 1765,37 zu Od. XIV 422: »*ἀλλ' ὅ γ' ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν ἀργιόδοντος ὑός*«, *ὡς καὶ ἐν ἄλλοις ἐρρέθη, χάριν προθύματος καὶ ὡς εἰς ἀπαρχὴν θυσίας, ἔτι δὲ ἀναμνήσει τῆς παλαιᾶς ἐκ τριχῶν ἐνδύσεως*.

den Vbb., die Salier u. a.) daraus machen wollten. Aber dazu paßt ja wiederum das Haaropfer der Menschen und seine Verwendung nicht.

Man könnte auch an folgendes denken: Plin. XXXI 46 berichtet, daß man, um sich davon zu vergewissern, daß irgendwo Wasseradern vorhanden sind, u. a. auch ein Schafvließ (*vellus lanae*) vergräbt — wenn es feucht wird, ist Wasser vorhanden. Und sicherlich zieht die Wolle die Feuchtigkeit an, und das Haar ist auch sonst zum Trocknen dienlich: Trimalchio wischt bei Petron. § 27 die schmutzigen Hände im Haare des Sklaven ab, und in Rom reinigen die Frauen die Altäre mit ihrem Haar[1]. Dann wäre es ja auch nicht undenkbar, daß man dadurch die Wind- und Regengeister heranlockte[2]. Aber es ist doch viel wahrscheinlicher, daß man den umgekehrten Weg einschlug. Im frei flatternden Haare, in der Wolle und in den behaarten Fellen verbargen sich ebenso leicht die Geister wie Schmutz jeder Art, und deshalb hat man das Haar den Geistern (Totengeistern und Wetterdämonen) gern geopfert. Mit dem Haar u. dgl. hat man die Dämonen herangelockt und zufriedengestellt, ein Fell wurde eben dadurch dem Träger eine Schutzdecke und dem darauf Sitzenden eine karthartische Unterlage, über die hinaus die Dämonen nicht kamen.

Die Bedeutung des Haares und der Felle im Wetterzauber erklärt uns zugleich wesentliche Charakterzüge der Athena, deren Bedeutung als Wettergöttin von vielen schon längst richtig hervorgehoben worden ist[3]. Ihre Aigis mit den vielen Troddeln und Schlangen und das Gorgohaupt (Medusenkopf), das Schlangenhaar der Erinyen werden dadurch ins rechte Licht gerückt (über die Medusa vgl. unten); mit ihrer Aigis ist sie Herrin des Gewitters und der Blitze. Damit mag das Ziegenopfer für Athena (Varro r. r. I 2,19) zusammenhängen.

Dann begegnen wir einem eigentümlichen Zug im Ritus des *Iupiter Tonans* bei den Römern. Man hat dem Gotte Häute (Leder) und alte Sohlen auf dem Altare verbrannt, Serv. Aen. VIII 652: die Römer wurden von den

---

[1] Vgl. noch Soph. El. 445 von Agamomnon: ἐμασχαλίσθη κἀπὶ λουτροῖσι κόρᾳ κηλῖδας ἐξέμαξεν (sc. die Klytaimestra). In Arabien reibt sich die verunreinigte Frau an einem Esel, Schaf oder an einer Ziege, »vermutlich um ihre Unreinheit auf das Tier zu übertragen« (Robertson Smith S. 328, Anm. 735).

[2] Vgl. Frazer G. B.[3] Magic Art I 251 f.: in Victoria (Australien) taucht der Regenmacher einen Haarball, den er aus seinem eigenen Haar macht, ins Wasser und spritzt das Wasser gegen Westen oder bewegt den Ball rasch um seinen Kopf, so daß das Wasser herausspritzt. In Westaustralien bläst man Haare, die man sich ausreißt, in die Richtung, aus der man den Regen wünscht.

[3] Gruppe, Gr. M. 1197 (vgl. Welcker, Götterlehre II 281).

belagernden Galliern derartig bedrängt, *ut coriis madefactis et postea frictis vescerentur, cujus rei argumentum est quod hodieque ara in Capitolio est Jovis Tonantis in qua liberati obsidione coria et sola vetera concremaverunt.* Wenn wir von der pragmatischen Begründung absehen, bleibt ein ganz eigenartiges Opfer zur Abwendung der Blitzesgefahr zurück. Wir kennen die Rolle, die Häute dabei spielten (ob. S. 371), wir wissen auch, welche Rolle Haar] als Opfer für die Windgeister, abgetragene Sandalen, Kleider u. s. w. für die Dämonen (S. 368) und in Trennungsriten spielten (die Abwehr der Gefahr ist zur Befreiung von der Belagerung der Gallier geworden). Hier hat man aber das Leder weich gemacht, angefeuchtet und gerieben, damit es sich besser als Speise für die Geister eigne; die Sandalen waren wie alle Abfälle von vornherein den Geistern willkommen. Als die Opfergaben im Rauche zum Himmel emporstiegen, fielen sie natürlich dem höchsten Himmelsgotte zu. Bei den Indianern kommt es vor, daß man Tierfelle verbrennt, um dadurch Einfluß auf das Wetter zu erlangen[1]. Aber wir wissen auch, welch lugubren, geradezu sepulchralen Charakter die römischen Nudipedalia (Aquaelicium) hatten: *magistratus purpuras ponunt, fasces retro avertunt, precem indigitant, hostiam instaurant; apud quasdam vero colonias praeterea annuo ritu saccis velati et cinere conspersi* u. s. w. (Tertull. de ieiun. 16, vgl. apol. 40).

Das Fell saugt Krankheitsstoff jeder Art auf (vgl. das *δῖον κῴδιον*[2]). Dadurch wird es einerseits gefährlich, anderseits neutralisiert es eben dadurch alle Angriffe der Dämonen. Nach Hippokr. de morb. com. 1, 3, 11 dürfen Epileptiker weder Ziegenfleisch essen noch Ziegenfelle tragen, natürlich weil die Ziegenfelle der *ἐπίληψις* der Dämonen besonders ausgesetzt sind[3]. Nach Kyran. II 1,47 de Mély räuchert man mit Ziegenfell und Ziegenhaaren gegen Lethargie und Epilepsie (*καπνιζομένη ληθαργικοὺς διεγείρει καὶ τοὺς πίπτοντας ἐπιληπτικοὺς καὶ τὰς ὑστερικὰς*

---

[1] Preuss, Arch. f. Rel.wiss. XIV 228, 230.

[2] Vgl. J. Harrison, Proleg. 27.

[3] v. Wilamowitz, Gr. Lesebuch, Erläuterg. S. 168 findet den Grund für dieses Verbot darin, daß vornehmlich die Ziegen an der Drehkrankheit leiden, die mit der Epilepsie gleichgestellt wird, s. Hippokr. c. 11. Dann müßte man aber erwarten, daß das Verbot auch auf die Schaffelle ausgedehnt worden wäre, was nicht der Fall ist. Es ist doch wahrscheinlicher, daß hier, wie durchgängig in den sonstigen Vorschriften der Magier für die Behandlung der heiligen Krankheit, sich abergläubische Rücksichten geltend machten. Selbst Hippokrates, der sonst die Beweggründe in der *ἀλαζονεία* der Magier sucht und rationalistisch erklärt, verweist hier nicht auf die Drehkrankheit der Ziegen.

πνιγμονάς, καὶ αἱ τρίχες καπνιζόμεναι, τὰ αὐτὰ ποιοῦσι κατ' ἐνέργειαν). Ähnliches gibt Kyran. II 11,19 über Hasenfell an[1]. Wolfsfell wie Wolfszahn schützen die Kinder vor Furcht und vor Krankheiten beim Zahnen, Plin. XXVIII 257 (nach Kyran. II 11,4 schreitet ein Schaf über ein Wolfsfell nicht hinüber, was man allerdings besser versteht). Nach Plin. XXVIII 258 macht ein Eselsfell die Kinder furchtlos (ähnlich Kyran. II 15,7 ἐάν τις καθεύδῃ ἐπὶ δορᾶς ὄνου δαίμονας οὐ φοβεῖται οὐδὲ Γελοῦν καὶ νυκτερινὰ ἀντήματα). Bärenfell verjagt nach Kyran. II 1,4 Flöhe, wenn man es auflegt, und die Haare davon, verbrannt oder getragen, verjagen Fieber und alle bösen Geister (πνεύματα πονηρὰ καὶ παντοῖον πυρετὸν διώκουσιν)[2]. Das Fell wirkt kathartisch und apotropäisch[3]. Nach Plin. a. O. § 260 schlafe man, nach Angabe der Magier, bald ein, wenn man sich das Fell einer geopferten Ziege auf die Augen oder unter das Kopfkissen lege — hier lockt es also sekundär direkt den Schlaf herbei, der Zusammenhang mit den Inkubationsbräuchen ist mit den Händen zu greifen.

Diesen Gebrauch der Felle beim Zauber könnte vielleicht jemand direkt auf Bestattungsgebräuche zurückführen wollen: man hat an mehreren Orten die Leichen im Grabe direkt auf Felle gelegt (so zuweilen in den norwegischen Gräbern der Eisenzeit[4]: man legte den Toten, in zwei wollene Decken eingehüllt, auf ein Bärenfell, über den Toten wurde nochmals eine dünne Decke gebreitet, dann endlich darüber das Grab mit Laub und Zweigen ausgefüllt — auch beim Leichenbrand hat man zuweilen über den Scheiterhaufen ein Fell ausgebreitet, darauf den Toten gelegt, vom Bärenfelle sind noch die Klauen übrig)[5]. Allein die Toten haben nicht anders als die Lebenden geruht: auch diese haben auf (Bären)-fellen geschlafen. Dies hindert freilich nicht, daß der Aberglaube auch diesmal über die Lebensweise der Lebenden hinwegspringt und in Bestattungsgebräuchen ansetzt. Aber dieser Gebrauch der Felle war ja nicht so ausgedehnt, daß man, zumal in südlicheren Gegenden, dadurch den Wetterzauber u. ä. erklären kann. Und aus den obigen Ausführungen geht mit Sicherheit hervor, daß man Wolle, Fell und Haar in ihrer Verwendung in der Religion und im Aberglauben nicht trennen darf.

---

[1] *tota pellis leporina cum auribus et ungulis combusta et pulvis ex ea cum condito calamo datus lethargicos perfecte sanat.*

[2] Ein Hyänenfell schützt das Saatkorn, wenn um das Getreidemaß gehüllt, Geop. II 18,8. Gräte von der kleinen Echeneis näht man in Pferdehaut ein und kann damit Schiffe zurückhalten, Kyran. I 13,12.

[3] Vgl. Tambornino RGVV VII 3,88.

[4] H. Schetelig, Vestlandske Graver fra Jernalderen (Bergen 1912) 147.

[5] Schetelig ebd. S. 144.

Anderseits hat man die gefährlichen Dämonen mit Stockschlägen aus den Fellen herausgetrieben, wie uns ein Mosaik in der Villa Borghese den Vorgang darstellt [1]. Und der Mamurius, der am 15. März mit langen weichen Stäben [2] ganz kräftig geschlagen wird (*pellem virgis feriunt ad artis similitudinem*, Serv. Aen. VII 188), war in Ziegenfell gekleidet. Im Felle steckt das μύσος, das die vielen Tage des verflossenen Jahres hier angehäuft haben [3]. Das Peitschen als rituelle κάθαρσις ist wohlbekannt (die Epheben zu Sparta, der κακὸς βωμός auf Delos, die βουλίμου ἐξέλασις zu Chaironeia u. s. w.) [4]. Aber Regenzauber ist es nicht [5]; Lydus p. 105 W. spricht auch nur von dem erflehten »gesunden Jahre«, und im März gibt es wirklich in Italien bei gewöhnlicher Witterung keinen Anlafs zum Regenmachen. Wenn man dagegen die Worte des Minuc. Fel. 24,3 genauer

[1] Pley a. O. 22 f.

[2] ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι liest Wünsch, während die Gruppe X λευκαῖς bietet (so Usener); »weifse Gerten« wären ja in purifikatorischen Zeremonien leicht verständlich, aber Belege dafür kenne ich nicht.

[3] Usener, Kl. Schr. IV 126.

[4] Man prügelt auch Krankheiten aus dem Patienten heraus, Wuttke[3] § 532: den Epileptiker prügelt man mit frischen Weidenruten (vgl. ῥάβδοις λεπταῖς oben, nach § 189 auch gegen das Einschlagen der Blitze). Ähnliches wird z. B. vom sibirischen Schamanen berichtet, der die Geister unter grofsem Getöse aus der Hütte vertreibt und dann u. a. den Kranken mit Birkenruten peitscht. Man hielt die Dämonen auf dieselbe Weise von Personen und Gegenständen weg (vgl. Porphyr. de philos. etc. p. 147 W.), auf die der Tempelaufseher zu Chaironeia »Sklaven und Aitoler« vom heiligen Bezirke der Leukothea entfernte (Plut. qu. rom. 16: διὸ καὶ παρ' ἡμῖν ἐν Χαιρωνείᾳ πρὸ τοῦ σηκοῦ τῆς Λευκοθέας ὁ νεωκόρος λαβὼν μάστιγα κηρύσσει· μὴ δοῦλον εἰσιέναι, μὴ δούλαν, μὴ Αἰτωλὸν, μὴ Αἰτωλάν). Über das Schlagen mit Peitschen und Meerzwiebeln vgl. auch Artemid. III 50. Wie diese rituelle Zeremonie, als Strafe mifsverstanden, sich in der Sage abspielt, sieht man aus der Erzählung bei Paus. VI 6,2: die Statue des Athleten-Heros Theagenes wurde allnächtlich von einem seiner Feinde gegeifselt und »rächte sich durch Herabstürzen«. Die Riemen, die zu Sparta aus dem dem vierhändigen Apollon geopferten Ochsen herausgeschnitten wurden, gab man den Siegern in den Kampfspielen (Hes. u. κυνακίας), sicherlich zu rituellen Zwecken (vgl. die römischen Luperci). Das rituelle Peitschen kehrt wahrscheinlich in der römischen Form der Hinrichtung wieder: *virgis caedi securique feriri* (z. B. Liv. II 5).

[5] So Pley a. O. S. 24. Dagegen erhebt auch, wie ich nachträglich sehe, W. F. Otto in Wiener Stud. XXXIV (1912) 330, Einspruch; er selbst sieht in dem *Mamurius Veturius* eine dem Vediovis verwandte unterweltliche Gottheit (dessen Festtag am 7. März zwischen demjenigen der Juno Lucina am 1. und den Mamuralien am 14. fiel). Ursprünglich habe man nur ein Ziegenfell geschlagen.

ansieht: *alii incedunt pileati, scuta vetera circumferunt, pelles caedunt* und damit Fest. p. 210,5 vergleicht: *pescia in saliari carmine Aelius Stilo dici ait capitia ex pellibus agninis facta quod Graeci pelles vocent πέσκη neutro genere pluraliter* (Usener S. 125), dann werden wir annehmen müssen, daß auch die Salier vormals auf Felle losgeschlagen haben, und daß sie selbst in Lammfelle gekleidet herantanzten. Mamurius, der »zu den Oskern«, den verfluchten Nachbarn der Latiner, getrieben wird (wie man sonst die Unliebsamen »über die Grenze«, »auf die Berge«, »in die Einöde« u. s. w. verwünscht), wurde auch als der Prototypus der Schmiede und als Verfertiger der Kopien des himmelentstammenden Schildes gedacht. Wenn wir ein Ziegenfell als den Typus des uralten Schildes voraussetzen (vgl. *αἰγίς*), verstehen wir sofort die doppelte Rolle des Mamurius, und das Fest selbst, das ursprünglich auf den 15. fiel [1], werden wir dann vor allem als eine Katharsis der Krieger, ihrer Schilde und ihrer Kleidung für die Feldzüge der jetzt anfangenden Saison auffassen. Am selbigen Tage fielen die Equirria, am 19. März ging die Reinigung mit der Lustration der Waffen weiter (Quinquatrus, dem Armilustrium am 19. Oktober entsprechend, nach Marquardt [2]), um mit dem Tubilustrium am 23. beschlossen zu werden.

Die letzten Ausführungen haben uns dahin geführt, die **Wolle** (das Fell) mit dem Haare in ihrer religiösen und abergläubischen Verwendung gleichzusetzen (vgl. Arist. de anim. gen. 783 a 6 Bekk. *τὸ ἔριον τριχῶν πλῆθός ἐστιν*). »Unsere Vorfahren«, sagt Plin. XXIX 30, »schrieben der Wolle eine religiöse Bedeutung zu, denn die Braut mußte die Türfposten damit berühren« (*postis a nubentibus attingi iubentes*). Die Braut hängte bekanntlich an den Türpfosten des neuen Heims Wollbinden auf (oder genauer, wickelte sie um die Pfosten herum, Plut. qu. rom. 31) und bestrich die Pfosten mit Öl oder Fett (vom Schwein oder Wolf). Das ist zunächst ein Manenopfer. Wir wissen auch sonst, welche wichtige Rolle die Tür (die Türpfosten und die Türschwelle) im häuslichen Kultus spielt, und über Opfer mit Blut, Wein, Öl wird im nächsten Kapitel noch mehr zu sagen sein. Im offiziellen Kultus steht es nicht anders. Bei der Dedikation eines römischen Tempels mußte der Pontifex den Pfosten anfassen, wenn er die feierlichen Worte sprach (Cic. de domo § 119-23; § 121 ibi enim postis est, ubi templi aditus est, ambulationis postes nemo umquam tenuit in

[1] Wissowa, Abhandl. 164, hat den Parallelismus zwischen dem Oktoberroß am 15. Okt. und den Equirria am 15. März erwiesen.

[2] Vgl. Mommsen zu CIL I² p. 312.

dedicando)[1], wie man sonst beim Opfer und Gebet den Altar anfaßt. Die Athener hängten bei der Geburt eines Kindes an der Tür eine Wollbinde (oder einen Ölkranz) auf[2], die κορυθάλη und εἰρεσιώνη mit ihren wollenen Binden wurden an die Türen gestellt. Wenn nun die Kybeleverehrer ihr Haar, das sie so lange im Kultus der großen Mutter wild geschüttelt hatten, beim Scheiden aus dem Dienste an der Tür des Tempels aufhängten (Anth. Pal. VI 173), liefern sie ein unzweideutiges Zeugnis von diesem Türkultus selbst. Aber daß es auch den Römern kein unbekannter Brauch war, das Haar an eine Tür zu befestigen, zeigt Plin. XXVIII 86: das Haar (wie die Nägelschnitzel) eines Fieberkranken klebt man an eine fremde Tür und überträgt damit die Krankheit. Sonst hängte man an der Tür der Ceres Ährenkränze auf (Tib. I 1,16), wie der Liebhaber die Tür der Geliebten mit Blumenkränzen schmückte (Tib. I 2,14); der eitle Opferer, den Theophr. char. 21 geißelt, hängt den Kopf des Opfertieres, mit Binden und Kränzen geschmückt, an der Haustür auf, sicherlich alter Opfersitte folgend.

Die lustral-apotropäische Bedeutung der Wolle ist nach den Ausführungen von Diels unzweifelhaft[3]. Sehr bezeichnend dafür ist die Bemerkung bei Paus. VIII 10,3 vom Tempel des Poseidon Hippios zu Mantineia: der Tempel war durch einen einfachen Wollfaden abgesperrt (μίτον διατείνουσιν ἐρεοῦν), »sei es, daß die damaligen gottesfürchtigen Menschen diesen Faden für ein hinlängliches Schreckmittel hielten, sei es, daß dem Faden eine gewisse Kraft innewohnte«[4]. Der Faden hat eine expiatorische, dann im besonderen kathartische und apotropäische Kraft. Wenn man Schaffelle unter die Fundamente des zu erbauenden Tempels legte (s. o.) und mit rotem Faden das Abaton des Tempels bezeichnete[5], mit einem wollenen Faden den Tempel selbst (z. B. der athenischen Aphrodite Pandemos, Athen. Mitt. 1905, Taf. 1) umband, dann liegt dieser verschiedenen Verwendung der Wolle dieselbe Anschauung zu Grunde (vgl. das περισχοίνιον, den die athenische Volksversammlung umgebenden roten Faden,

[1] Vgl. Liv. II 8,7 f., Plut. Popl. 14.

[2] Hesych s. v. στέφανον ἐκφέρειν, vgl. Samter, Familienfeste 86 und meine Bemerkungen in Hermes und die Toten 19 ff., 22 f.

[3] Sibyll. Blätter 70, 121 ff. Die Stoffsammlung legt Pley, RGVV XI 2,80 ff. (25 ff.) geordnet vor, ohne m. E. die Hauptlinien überall klar auseinanderzuhalten.

[4] Vgl. Geop. X 66,1, XIII 10,8. XV 8 (Pley a. O. 82; wenn er aber Geop. XVIII 4 anführt: περὶ προβάτων, ἵνα ἀκολουθῶσιν· ἐρίῳ βύσον αὐτῶν τὰ ὦτα, dann ist wohl dies ganz rationalistisch aufzufassen —, damit die Schafe durch fremde Laute nicht zerstreut werden).

[5] Böttticher, Baumkultus 101.

und *vébönd* im Altnorwegischen). Der Zauber und die Medizin nützen dieselbe Kraft des wollenen Fadens für ihre Zwecke aus. Natürlich tritt oft die schützende Natur des Kreises hinzu (s. Cap. I). Mit einem (roten?) Faden hatte später einmal die heilige Jungfrau die Stadt Valenciennes umgeben, um die Einwohner vor der Pest zu schützen [1] (vgl. über die Artischocken oben) u. s. w.

Die Verwendung der Wolle und des wollenen Fadens im Aberglauben und in der abergläubischen Medizin ist uralt und gehört zu dem internationalen Gute, dessen Urheimat man nicht leicht nachzuweisen imstande sein wird, wenn es überhaupt eine solche gegeben hat. Den griechischen und römischen Aberglauben können wir durch Parallelen aus dem alten Babylonien bis in Einzelheiten erläutern; aber deswegen wird man wohl nicht den ganzen besagten Aberglauben aus Babylon herleiten. Es heißt in den Zauberserien bei der Beschwörung (Jastrow, Religion Bab. und Assyr. I 391): »Webe ein buntes Geflecht von dem Felle eines noch unberührten Zickleins, von dem Fell eines unberührten Lämmleins, an die Glieder (ideographisch durch Seite, Hand und Fuß bezeichnet) des Königs, Sohn seines Gottes, binde es . . .« Als Reinigungsvorschriften bei der Heilung eines an Kopfkrankheit (oder Gehirnfieber) Leidenden wird vorgeschrieben (Jastrow ebd. S. 346): »Das Fell eines unberührten Zickleins nimm, eine abgesonderte (d. h. sich dem Coitus enthaltende) Frau spinne die rechte Seite, die linke füge sie hinzu! Binde sieben und nochmals sieben Knoten. Die Beschwörungsformel von Eridu sage her! An den Kopf des Kranken binde es! An den Hals . . den Körper . . die Glieder binde es. Umgib sein Bett! Beschwörungswasser gieße auf ihn!« Und durch folgende Vorschriften hält man die weiteren Angriffe der Dämonen vom Kranken weg (ebd. S. 374): »Weiße Wolle zu Garn gesponnen an die Vorderseite und Kopfseite des Bettes binde, schwarze Wolle zu Garn gesponnen zu seiner Linken binde«. Damit vergleiche man, um dies vorgreifend zu bemerken, die Vorschriften über die bei einer Zauberhandlung zu verwendenden Amulette in Pap. Paris. 813 ff.: *τὰ δὲ φυλακτήρια ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον· τὸ μὲν δεξιὸν γράψον εἰς ὑμένα προβάτου μέλανος ζμυρνομέλανι· τὸ δὲ αὐτὸ δήσας νεύροις τοῦ αὐτοῦ ζώου περιάψαι· τὸ δὲ εὐώνυμον εἰς ὑμένα λευκοῦ προβάτου καὶ χρῶ τῷ αὐτῷ τρόπῳ εὐωνύμου πρὸς ἡθυμηρι πληρέστατον καὶ τὸ ὑπόμνημα ἔχει . . .«*. Hier fordert umgekehrt die linke Seite Leder eines weißen Schafes, die rechte dasjenige eines schwarzen. Mit der Farbe der Wolle war man im alten Babylon peinlich genau: wundertätige Steine als Amulette wurden in Wolle

[1] Liebrecht, Zur Volkskunde 307 (mit weiteren Beispielen).

eingewickelt, deren Farbe mit der Farbe der Steine übereinstimmte, und dann an dem betreffenden Körperteile durch eine gleichfarbige Wollschnur befestigt (ebd. S. 338). Übrigens begegnen wir der Wolle als einer im Feuer verbrannten Opfergabe, wenn wir von Beschwörungen hören, bei denen ein Schaffell, ein Ziegenfell und gefärbte Wolle zerzupft und ins Feuer geworfen werden[1].

Bei den Griechen und Römern zieht man sich ebenfalls die kathartisch-apotropäische Seite der Wolle in der Medizin zu Nutzen. Umgebunden, aufgelegt oder verbrannt vertreibt sie die Krankheitsdämonen und wehrt ihre Angriffe ab. Hier möchte ich nur auf Artemid. I 21 aufmerksam machen, woraus hervorgeht, daß man Wolle auf den Kopf (wie auf die Brust und den Rücken, welch letzteres man ja leichter versteht) gegen Schwindsucht legte; *ἔρια ἀντὶ τριχῶν ἔχειν νόσους μακρὰς καὶ φθίσιν προαγορεύει διὰ τὸ τὸν πολλάκις ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔρια φοροῦντα δοκεῖν συμπεφυκότα ἔχειν* (vgl. IV 54). Bei demselben Artemidor I 77 (S. 71, 17 Herch.) lesen wir von buntfarbigen Wollkränzen in magischen Künsten und Katadesmen (*οἱ τῶν ἐρίων στέφανοι πεποιημένοι διὰ τὸ ποικίλον φαρμακείας καὶ καταδέσμους σημαίνουσιν*). In der Magie findet die Wolle ausgedehnte Verwendung. Das ersehen wir aus dem Pap. Parthey II 70 ff., wo man zur Erlangung apollinischer Weissagung einen mit Zauberbuchstaben beschriebenen Lorbeerzweig hält und auf dem Kopf eine Wollbinde mit abwechselnd weißem und rotem Einschlag trägt, die Enden sollen bis auf die Schultern reichen. Auch der Zauberstab soll mit ähnlicher Wollbinde umwunden sein[2], wo allerdings eine Nachahmung des offiziellen Apollonkultus vorliegt. Dieselbe Bedeutung haben auch die Binden, die in der von Vergil ecl. VIII 67 f. beschriebenen Zauberhandlung um den Altar geschlungen werden (die wollene Puppe, die hier, wie bei Hor. sat. I 8,30, einer wächsernen gegenübergestellt wird, ist wohl die mehr geweihte und besser geschützte, deshalb größere Person, in deren Interesse das Wachs der anderen Puppe und damit das Herz des [der] Geliebten schmilzt)[3].

[1] Ea-Serie V—VI 60 ff. Zimmern, Jastrow a. O. I 330. Daneben hat das Zerzupfen, wie sonst z. B. das Abschälen einer Zwiebel, magische Bedeutung.

[2] Pap. Parthey II 69 ff. . . . *καὶ τὸν μὲν κλῶνα τὸν ἐγγεγραμμένον τοῖς δύο ὀνόμασι. ποίει σαυτῷ στέφανον, περιπλέξας αὐτῷ στέφος ὅ ἐστιν λευκὸν ἔριον ἐκ διαστημάτων δεδεμένον φοινικῷ ἐρίῳ· κατερχέσθω δὲ ἐπὶ τὰς κατακλεῖδας παρειμένον· ἐπαρτήσεις δὲ καὶ τῷ δωδεκαφύλλῳ κλάδῳ ὁμοίως στέφος.* Über die weiße und rote Farbe vgl. Samter, Familienfeste 51 ff., Geburt u. s. w. 186 ff.

[1] Es ist ziemlich müßig zu fragen, ob die Wolle hier kathartischen oder apotropäischen Sinn hat (wie Abt es tut, RGVV IV 145), denn die Wolle

Aber auch im offiziellen Kultus nimmt die Wolle einen überaus breiten Platz ein. Die wollenen Bänder der Maizweige (εἰρεσιώνη, κορυθάλη), der sogen. »Kopo« an den thebischen Daphnephorien (Phot. bibl. cod. 239, p. 321, Stab aus Ölbaumholz, der u. a. an der Mitte mit purpurroten, am Ende mit safrangelben Bändern umwunden war) [1], ja die Fichte des Attis, deren Stamm mit Wollbinden (»wie eine Leiche«, A. Dieterich) umwickelt und deren Zweige mit Veilchenkränzen umwunden waren, die selbst am 24. März zum Tempel einhergetragen und beweint wurde —, endlich das aus geknoteten Wollbändern bestehende ἄγρηνον des Omphalos schließen sich an. Dies ἄγρηνον gehört auch den Wahrsagern (Hesych). In dem Opfer für die Erinyen Soph. O. K. 472 ff. wird es dem Oidipus vorgeschrieben, die Mischkrüge für die νηφάλια mit frischer Wolle von Schafen, die zum ersten Male geschoren werden (V. 745 cdd. νεαρᾶς), zu umwinden, d. h. ihre oberen Ränder und die beiden Griffe (V. 473 λαβὰς ἀμφιστόμους, Schol. λαβὰς ἀμφοτέρωθεν στόμα ἐχούσας), denn diese werden besonders der Verunreinigung ausgesetzt (vgl. Boehm, De symb. Pyth. 13 zu dem pythagoreischen Symbol σπένδειν τοῖς θεοῖς κατὰ τὸ οὖς τῆς κύλικος).

Und in diesen großen Zusammenhang werden wir endlich auch die wollenen Binden der griechischen Priester und die wollenen geknoteten Bänder der Opfertiere einreihen [2]. Jetzt ist die weiße Wolle ein ausgesprochenes Zeichen »der Weihe«, aber das ist doch nur das letzte Ergebnis einer langen Entwicklung, die mit dem Totenkultus anfängt. Mit farbigen Binden wurde die Leiche umwunden (Watzinger, Griech. Holzsarkophage 5), wollene Tänien legte man auf die Sarkophage, den Grabtumulus, den Grabaltar, die Stele [3]. Dann hat man die sonstigen Stellen,

besitzt ja an sich beide Eigenschaften, sie reinigt und schützt und »weiht« so gut in der Magie wie im höheren Kultus. Über den Bindezauber mit verschiedenfarbigen Bändern s. Abt a. O. S. 148 ff. (74), vgl. Kroll, Ant. Abergl. 20 f. Die rote Wolle ist zunächst ein Substitut für das Blut, die schwarze Wolle gehört, wie die schwarzen Schafe, Lämmer u. s. w. den Totengeistern und den chthonischen Gottheiten: *caeruleae vittae* umwinden die Altäre der Manen, Verg. Aen. III 63 f., und in dunkle Gewänder hüllt sich der Zauberer Apoll. Rh. III 1030, 1204. Aber für die Wettermagie gelten außerdem die Worte Frazers G. B.[3] Magic Art I 291: *the colour of the animal is part of the charm; being black, it will darken the sky with rain-clouds.*

[1] Nilsson, Feste 164.

[2] Mit den Binden der Priester stellte schon Abt a. O. die wollene Binde in der apollinischen Weissagung zusammen.

[3] Pottier, Lécythes blancs (passim). Hock a. O. 15 f. Holwerda, Die attischen Gräber der Blütezeit 113 ff. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit (Pley a. O. S. 86).

wo die Dämonen heranschwärmen (Türen u. s. w.), dann die Altäre und die Bilder der Götter, ihre Tempel u. s. w. auf ähnliche Weise geschützt und geweiht (Pley 29 ff.) und endlich die Lebenden dadurch verehrt (vgl. z. B. Inschr. v. Pergamon Nr. 256, 16 ff.).

Wenn die römischen Flamines, Pontifices und Salier den *pileus* tragen, wollen sie zunächst damit den Kopf und besonders das Haar gegen die Angriffe böser Dämonen schützen — dasselbe bezweckte offenbar die Verhüllung beim Opfer. Wenn der *pileus* aus dem Felle eines Opfertiers angefertigt wird, geschieht dies gewifs nicht, um den Priester als ein Substitutionsopfer (Diels) oder als das Eigentum des Gottes (Samter) zu bezeichnen — denn Tiere treten als Opfer an der Menschen Statt, aber nicht umgekehrt —, sondern einfach, weil das Fell und die Wolle eines Opfertieres doppelt kräftig wegen der vorhergehenden rituellen Reinigung des Tieres ist. Und dasselbe erlangte man dadurch, dafs man den *apex* an der Mütze mit Wolle festmachte, die einem Opfertiere entnommen war. Bei Fronto ep. 4,4 wird geradezu eine *pellicula de hostia* erwähnt. Aus den Fellen der eben geschlachteten Ziegen schneidet man die *februa* an den Lupercalien (Plut. Rom. 21), frische Felle benutzte man beim Zuge zum Zeus Akraios auf dem Pelion (s. o.), frische Wolle beim Opfer für Demeter zu Phigaleia, in ein soeben abgezogenes Fell legt man die Zweige der duftenden Kassia (Theophr. h. pl. IX 5,3). »Frisch vom Webstuhle« soll man den wollenen Faden nehmen, womit man 365 Knoten macht, Pap. Paris. 330 u. s. w. Derselbe Zug kehrt in der medizinischen Verwendung der Wolle wieder (s. u.): was neu, frisch, unberührt ist, hat noch nichts von der vollen, angeborenen Kraft eingebüfst. Die Weihe des Opfers stellt diese Kraft wieder her und erhöht sie. Auch das *cilicium* der katholischen Kirche wurde vor dem Gebrauche bei der Buße gesegnet; das Gebet lautete: *Omnipotens et misericors Deus . . . oramus clementiam tuam, ut hoc indumentum, quod vocatur cilicium, benedicere et sanctificare digneris* etc. (Martene III 150 C).

Es wird uns nach diesen Auseinandersetzungen nicht überraschen, wenn wir die Wolle als Opfergabe bei Paus. VIII 42,11 direkt überliefert finden. Der altertümliche Kultus der »schwarzen Demeter« zu Phigaleia, der mit demjenigen der Despoina zu Lykosura und dem andanischen Mysterienkultus wichtige Übereinstimmungen aufweist [1], hat diesen Zug bewahrt: *. . . τῶν δένδρων τῶν ἡμέρων τά τε ἄλλα καὶ ἀμπέλου καρπόν, καὶ μελισσῶν τε κηρία καὶ ἐρίων τὰ μὴ ἐς ἐργασίαν πω ἥκοντα, ἀλλὰ ἔτι ἀνάπλεα τοῦ οἰσύπου, ἃ τιθέασιν ἐπὶ τὸν βωμὸν ᾠκοδομημένον πρὸ*

[1] Ziehen, LS Nr. 63.

τοῦ σπηλαίου, θέντες δὲ καταχέουσιν αὐτῶν ἔλαιον — »so opfern sowohl die einzelnen Phigaleier wie jedes Jahr einmal der ganze Staat«. Als weitere Zeugnisse für ein Wollopfer kommen noch hinzu Soph. FTG Nr. 366 Nauck und Polemo bei Athen. XI 478 c (ungewaschene Wolle im Kernos zu Eleusis)[1]. Der Kronosstein zu Delphoi wurde täglich mit Öl übergossen und bei jedem Feste mit unbearbeiteter Wolle überdeckt (Paus. X 24,6 ἔρια ἐπιτιθέασι τὰ ἀργά). Das Opfer der Phigaleier ist ein echt chthonisches Opfer, und dies stimmt vorzüglich zu dem oben erwähnten Bauopfer bei der Legung der Fundamente des ephesischen Artemistempels[2] (s. o. S. 359). Daß Öl hinzugegossen wird, erinnert uns wiederum an die römische Braut, welche die Türpfosten mit Öl (Fett) einreibt und mit Wollbinden schmückt, an den mit Wollbinden überzogenen delphischen Omphalos, der jeden Tag mit Öl übergossen wurde (Paus. X 24,6) u. s. w. (beim Haaropfer ist eine Ölspende ebenso natürlich wie das Hinzugießen von Salben).

Die Wolle, die unter dem Fundamente eines Gebäudes liegt, und das Fell, das dem Orakelsuchenden[3], dem Hochzeitspaare, dem Mysten und dem Mörder untergebreitet wird[4], erfüllen, wie man leicht sieht, dieselbe Bestimmung. Wir fügen hinzu einen eigentümlichen Gebrauch bei den Skythen, den Luk. Tox. 48 erwähnt. Wenn einer nicht imstande ist, sich selbst gegen Übergriffe eines Mächtigeren zu verteidigen, schlachtet er ein Tier, zerteilt und kocht das Fleisch, breitet das Fell auf die Erde aus und setzt sich darauf, während das Fleisch dabei liegt. Alle, die ihm Hilfe leisten wollen, nehmen ein Stückchen vom Fleische und treten dann mit dem rechten Fuß auf das Fell, indem sie genau angeben, mit wie vielen Kriegern sie dem Bedrängten beistehen wollen: »auf dem Felle versammelt sich oft eine große Menge, und diese Verabredung ist unerschütterlich, und die können die Feinde auch nicht zerstören; denn der Eid bindet — das Treten auf das Fell bedeutet schon eine eidliche Versprechung« (ὅρκος ἐστίν).

Aus dem griechischen Mythus ist noch anzuführen die Geschichte von Herakles, der, als er Telamon besucht, sich auf seine Löwenhaut stellt und, den Weihetrank in den Händen haltend, zu Zeus betet, daß Telamon

---

[1] Pley, RGVV XI 2,27.

[2] Zur Verwendung des Wachses s. Abt a. O. 156 ff. (82 ff.). Vgl. noch Artemid. I 77 (p. 71, 15 H.): στέφανοι κήρινοι πᾶσι κακοί, μάλιστα δὲ νοσοῦσιν, ἐπεὶ καὶ τὸν θάνατον κῆρα καλοῦσιν οἱ ποιηταί (vgl. Index Herch.).

[3] Rohde, Psyche[2] I 125, 186 ff. Deubner, De incub. 27.

[4] Vgl. die grundlegenden Ausführungen bei Diels, Sibyll. Bl. 70.

einen Sohn erhalte, unbesiegbar wie der Löwe, mutig wie er selbst — darauf sendet Zeus seinen Adler [1]. Damit stimmt, was Tertull. de cor. 7 von einer Herastatue zu Argos berichtet, wo Hera ebenfalls auf einem Löwenfelle steht: *ita et Argis signum eius palmite* [2] *redimitum subiecto pedibus corio leonino insultantem ostentat novercam de exuviis utriusque privigni* (sc. Hercules und Bacchus). Die Erklärung Tertullians können wir beiseite lassen, aber damit gewinnen wir einen rituellen Hintergrund für den Kampf des Herakles mit dem Löwen, die Löwenhaut gehört dem Kultus. Dabei möge es dahingestellt bleiben, ob nicht die Haut, auf die Herakles tritt, ursprünglich dem neugeborenen Knaben untergebreitet wurde (vgl. die russische Sitte bei Samter, Familienf. 63; auch die lakonischen Frauen gebaren auf dem runden Schilde aus Rindshaut — und bei Nonnos XLI 145 ff. gebiert die Kypris die Beroe auf den Solonischen Gesetzen! deren Kraft wurde auf diese Weise der neugeborenen Gelehrten übermittelt). Auch in der Medizin spielt das Fell des Löwen eine Rolle (s. u.). Dann ist aber die Möglichkeit ernstlich zu erwägen, ob nicht die Löwenhaut, auf welcher der eleusinische Myste sitzt (esquilin. Aschenurne) und die der einzuweihende Jüngling trägt, der das Opfer mit dem Hierophanten darbringt, etwas mehr als eine »Interpolation des Herakles« [3] besagt.

Ein Wort verdient noch das *Διὸς κῴδιον*, das schon oben Cap. III 180 Erwähnung fand: mit dem linken Fuß (Suid. allgemein »mit den Füßen«) stand derjenige, der entsühnt werden sollte, auf dem Felle (Hes. s. v.) [4], ungenau Fest. p. 536 *subici aries* dicitur qui agitur ut caedatur etc. (Cic. top. c. 17 *ex quo aries ille subjicitur in vestris actionibus*, vgl. Varro l. l.

---

[1] Die Geschichte stand in den großen Eoien Hesiods, fr. 140 Rz. (Schol. Pind. I. VI 53). Nach anderer Überlieferung hat Herakles den Knaben in sein Löwenfell gehüllt und ihn dadurch unverwundbar gemacht, Lykophr. 455 ff. (vgl. Berthold, RGVV XI 1,7 ff. und Pfister, Berl. phil. W. 1912, 1029).

[2] Das paßt zu dem Kranze aus Weinlaub, den Hera »nach Kallimachos« trägt (Tertull. a. O.). Vom Tempel zu Metapont heißt es bei Plin. XIV 9 *vitigineis columnis stetit* (vgl. auch die Münzen aus Euboia Cat. Brit. Mus. 123 und 97 ff.).

[3] Vgl. Pringsheim a. O. 10.

[4] Eust. p. 1934 zu Od. XXII 481 *οἱ τὸ διοπομπεῖν ἑρμηνεύοντές φασιν ὅτι δῖον ἐκάλουν κῴδιον ἱερείου τυθέντος Διὶ μειλιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος Μαιμακτηριῶνος μηνὸς ὅτε ἤγοντο τὰ πομπαῖα* Nach Suid. s. v. werden die Tiere dem Meilichios und dem Zeus Ktesios geopfert und die Felle für die Skirophorien-Pompe, den Daduchen zu Eleusis und andere Reinigungen aufbewahrt (vgl. noch Athen. XI 478 c). Vgl. J. Harrison, Proleg. 24 f.

VI 98)[1]. Damit zeigen indische Weiheriten große Übereinstimmungen, und sie können noch dazu direkt zur Erklärung beitragen. Während der Dīkshā sitzt der Opferer auf einem schwarzen Antilopenfelle, und in anderen Zeremonien setzt man sich auf Stier-, Bock- und Tigerfelle[2]. Wenn man aber unter das schwarze Antilopenfell Opferabfälle für die Dämonen wirft[3], dann sehen wir ja deutlich, wie man diese Scheidewand zwischen der Welt der Dämonen und der Welt der Menschen herstellt: man legt dahin, was die Dämonen anlockt und aufhält — und dasselbe bezweckt das Hinlegen oder Umlegen der Haut[4]. Bei Ovid f. IV 663 erscheint Faunus selbst an seiner Orakelstelle in der Nacht, indem er »mit seinem harten Fuße auf die Schaffelle (des Inkubanten) tritt«. Wenn der Beschwörer im alten Indien mit aufgelöstem Haare auf drei Nägeln sitzt[5], will er damit auf gleiche Weise die Dämonen orientieren und festhalten[6]. Und denselben Gedanken hält die Magie fest: man nimmt (nach Plin. XXVIII 95) Zähne der Hyäne aus ihrer linken Kinnlade und legt sie in Schaf- oder Ziegenfell »gegen Kneipen im Magen«, man schläft auf Hirschfell, um gegen Schlangen (die ja sehr oft die Dämonen direkt verkörpern) geschützt zu sein (ebd. § 149), und man legt Ziegenfelle gegen ihre Bisse sofort auf (ebd. § 154). Aber wir wissen auch zur Genüge, wie eng die Schlangen mit den Totengeistern verwandt sind. Und diese Geister verursachen auch Krankheiten: nach Luk. philops. 7 wird es dem Podagrakranken empfohlen, den schmerzenden Fuß in ein Löwenfell zu wickeln, aber ein Hirschfell könnte vielleicht besser den Zweck erfüllen[7]. Man könnte auch folgendes anführen: das Pulver der Raute, das man mit Essig, Honig und Gerstenmehl gegen Darmgicht verwendet, muß in Öl gekocht und in einem Felle aufbewahrt werden (Plin. XX 139); auf Wunden und Striemen, die von Schlägen herrühren, legt man frisches Schaffell (Plin. XXX 118). Weiter: ein Ziegenfell zieht man über den Hals der Hühner, um sie gegen

[1] Lobeck, Agl. 185 d (das *Iunonis amiculum* der Luperci ist doch etwas anderes, weil man damit schlägt).

[2] Oldenberg, Rel. des Veda 500.

[3] Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 171.

[4] Oldenberg a. O. 399 denkt hier ganz unwahrscheinlich daran, daß man sich den nachstellenden Dämonen unsichtbar macht (sie lieben ja eben die schwarze Farbe!). Totemistische Vorstellungen hier zu suchen, ist noch unwahrscheinlicher. Aber deswegen mag öfters der Gedanke an Übertragung der speziellen Eigenschaften der betreffenden Tiere mitspielen.

[5] Hillebrandt, Rit.-Litt. 175.

[6] Oldenberg a. O. 427.

[7] Natürlich ursprünglich nicht, wie die Begründung hier und bei Berthold, RGVV XI 1,11 lautet, weil der Hirsch schneller sei als der Löwe.

die Füchse zu schützen (Plin. ebd. § 266). Dann wurde die »heilige Krankheit« in Ziegen exorziert, Kallim. ait. in Oxyrh. Pap. VII S. 25, Z. 12 ff. (es handelt sich um die Kydippe): *εἶλε δὲ νοῦσος / αἶγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα / ψευδόμενοι δ' ἱερὴν φημίζομεν* (vgl. Hes. und Suid. s. *κατ' αἶγας ἀγρίας*, Hippokr. de morb. sacr. l. l. und Philostr. her. p. 148 Boiss. *εὐχώμεθα οὖν Ἀπόλλωνι Λυκίῳ τε καὶ Φυξίῳ ... τὴν νόσον δὲ εἰς αἶγας τρέψαι*). Das Ziegenfell wurde dadurch folglich ein receptaculum der Krankheit. Es ist nicht zu verwundern, daß man jährlich die Felle ausklopfte und für rituelle Handlungen frische Felle verlangte, wenn alles Böse sich darin verkroch oder dahin verbannt wurde (vgl. o.). Die abergläubische Medizin schließt hier direkt an den Ritus und Zauber an und führt ihre Gedanken weiter. Mehrere Beispiele gaben wir schon oben bei der Behandlung der Wettermagie.

Was das Zusammenwirken der Haare und Nägel angeht, das überaus häufig anzutreffen ist, so ist es vielleicht nicht überflüssig, auf eine altindische Hochzeitssitte zu verweisen, nach der die Braut vor dem ersten Beilager (am 4. Tage nach der Hochzeit) mit Wasser, worin man die Reste von Opferspenden (= Opferabfälle) tat, »samt Haaren und Nägeln gesalbt« wurde [1]. Damit gleiten alle bösen Geister von ihrem Körper ab, denn die halten an den Haaren und Nägeln fest.

Endlich haben wir einen mythischen Niederschlag, wie ich schon früher vermutete [2], von dem Felle, das man dem Hochzeitspaare unterbreitete [3], in einem Mythus von Hermes nachzuweisen. Nach Apollod. III 2,3 verfolgt der Gott eine Tochter des Katreus auf Rhodos, er kann sie aber nicht einholen und breitet deshalb frisch abgezogene Häute auf den Weg — das Mädchen kehrt von der Quelle zurück, gleitet auf den Häuten (die Haare der Häute waren folglich der Erde zugekehrt, wie auch der Ritus es ursprünglich erfordert haben muß), und muß dem Gotte willfahren. Die höchst sonderbare Geschichte wird sonach auf einen ehrwürdigen Hochzeitsritus zurückgehen, obgleich wir nichts davon hören, daß die Brautleute direkt auf einer Haut schliefen [4]. Die örtlich begrenzte Sitte

[1] Das apotropäische Moment tritt dagegen in den Vordergrund, wenn der Grieche, der schwört, sich auf die Genitalien des geschlachteten Opfertieres stellt, oder der Römer, der sich devoviert, auf eine Lanze tritt (trotz Deubner, Arch. f. Rel.wiss. VIII Beiheft 76). Die Lanze bei den Auktionen, die *hasta praetoris* und die *hasta caelibaris* werden ähnlich zu beurteilen sein.

[2] Verf., Hermes und die Toten 53.

[3] Rossbach, Röm. Ehe 113, 338.

[4] Daß Hermes (als phallischer Ehegott?) auch sonst etwas mit Häuten zu tun hat, geht aus der Erwähnung im homer. Hymn. an Herm. v. 125 (vgl. 403) hervor, vgl. Philol. LXV (1907) 260.

wurde vom Legendenerzähler auch nicht verstanden. Manchem wird wohl der *ἀσκωλιασμός* in den Sinn kommen, der wird sicherlich eine rituelle Bedeutung haben. Dann ist auch auf Serv. Georg. II 384 zu verweisen, wo von rituellen Kämpfen auf geölten Fellen nach Tempelbau berichtet wird: *Romulus cum aedificasset templum Jovi Feretrio, pelles unctas stravit et sic ludos edidit, ut caestibus dimicarent et cursu contenderent, quam rem Ennius in Annalibus testatur;* dazu der Enniusvers: *ibi pastores ludos faciunt coriis Consualia* [1] — also volkstümliche Erntescherze, die dem Ritus entsprangen, liegen hier zu Grunde. Und die Pythagoreer, die ein feines Gefühl für alle *religio* zeigten, schärften u. a. ein: »Beim Opfer soll man nicht die Nägel schneiden« und »auf Nägelschnitzel und abgeschnittenes Haar soll man weder urinieren noch sich darauf stellen« [2]. Aus diesem ausdrücklichen Verbote darf man schließen, daß es eben vielfach Brauch war, auf Nägelschnitzeln und Haaren bei gewissen religiösen oder abergläubischen Gebräuchen zu stehen. Aber näheres wissen wir darüber nicht.

Wir haben oben erwähnt, daß man sich öfters die Felle der Opfertiere auf verschiedene Weise für sakrale und abergläubische Zwecke nutzbar machte. Was hat man aber sonst mit den Fellen der Opfertiere getan? Man hat sie ja nicht gegessen. Wir hören freilich von den Sarazenen bei Nilus, daß sie sich beim Kamelopfer gierig über das Opfertier werfen und sogar Fell und Haare außer dem Fleisch und Blute und den Eingeweiden gierig verzehren [3]. Robertson Smith vergleicht damit, was Strabo XVI 4,17 von den Troglodyten erzählt, daß sie die Tiere bis auf Knochen und Haut verzehren. Das klingt beides wie eine große Übertreibung, und so gierig sind nur die wenigsten Völker gewesen. Bei den Griechen hören wir freilich, daß Kronos den in ein Ziegenfell gehüllten Stein, den Rhea für das Zeuskind ausgab, verschluckte (Etym. m. s. *βαίτυλος . . . βαίτη δὲ σημαίνει τὴν διφθέραν*). Aber schon den Stein allein zu essen, war keine geringe Leistung, und die ganze Geschichte hat man, auf den delphischen Omphalos mit seinem *ἄγρηνον* gestützt, nur einer Etymologie zuliebe erfunden [4]. Den chthonischen Gottheiten verbrannte man die ganzen Tiere, ohne das Fell abzuziehen [5]. Was aber die Menschen beim Speiseopfer

[1] Vgl. Wissowa, Rel. der Röm.[2] 117,8.

[2] Göttling Nr. 4 und Nr. 44 (Boehm a. O. Nr. 47 ff.) *παρὰ θυσίᾳ μὴ ὀνυχίζου* und *ἀπονυχίσμασι καὶ κουραῖς μὴ ἐπουρεῖν μηδὲ ἐφίστασθαι.*

[3] Nilus, Opera quaedam nondum edita (Paris 1639) p. 27 (Robertson Smith S. 262).

[4] Vgl. Pley a. O. 29 ff.

[5] Stengel, Kultusalt.[2] 102. v. Prott, Fast. sacr. S. 17,2. Nach Serv. Aen. VIII 183 haben die Römer beim Opfer auf der Ara maxima alles, bis auf die Haut der geopferten Stiere gegessen.

nicht afsen, mufste vernichtet oder fortgeschafft werden, es war tabu (Jevons): das Blut wurde ausgegossen, die Knochen und sonstigen ungenieſsbaren Teile verbrannt oder vergraben — dies war naturgemäſs der Anteil der Dämonen (mit Hinzutun der *ἀπαρχαί*), in späterer Zeit der Anteil der Götter. Dann haben auch die Priester ihr besonderes Interesse an den *γέρη* der Götter zur Geltung zu bringen gewuſst. Rücksichtlich der Felle hat man geschwankt. Sie waren auch zu nützlich (als Kleidung oder als Leder), um vernichtet zu werden; man hat zuweilen Tiere geschlachtet, nur um ihre Felle zu haben, und selbst bei dem Opfer des Odysseus für die Manen werden die Häute der Schafe, deren Blut die Toten genieſsen, beiseite gelegt, während die Tiere verbrannt werden (Od. X 535 f.). Man könnte vermuten, daſs man zuerst die Felle der Opfertiere bei den Agonen den Siegern als Siegespreise zuerteilte, und daſs dann z. B. in Pellene die *χλαῖναι* an deren Stelle getreten sind (Schol. Pind. Ol. VII 156 u. die Lexikogr.), und eine Stütze für eine solche Anschauung könnte man ja auch in den an einem Feste für den ägypt. »Perseus« in Chemmis ausgeteilten Kampfpreisen finden, wo Herod. II 91 Vieh, Mäntel und Felle aufzählt. Aber es spricht doch mehr dafür, daſs die Preise wie der ganze Agon im Sepulchralritus ihren Ursprung hatten [1].

Ein sonderbares Kompromiſs bietet der mykonische Opferkalender, Dittenb. Syll.[2] 615,26: *δερτὰ μέλανα* werden dem Zeus Chthonios und der Ge Chthonia geopfert, man häutet die schwarzen Tiere ab und ifst an Ort und Stelle vom Fleische. Es ist möglich, daſs man in Korinth und

---

[1] Vgl. Art. Hermes in Pauly-Wissowa S. 788, 14 ff. und Verf., Hermes und die Toten 45. Ich füge noch folgendes hinzu. Ein Kleid wird zugleich mit dem Sarge ins Grab gelegt auf dem Vb. Mon. d. I. VIII Taf. 4,1 b. Auf der ostgriechischen Stele, Arch. Jahrb. XX 56 Abb. 11 (= Michaelis, Anc. Marbles 643, Nr. 1) hängt am Baume ein Frauenchiton, vgl. das Heroenmahl auf thrakischen Münzen, JHS V 116 (Harrison, Proleg. 363). Hesych erklärt auch das Wort *ταφήια· ἐντάφια, εἰς ταφὴν ἔνθετα ἱμάτια*, was jedoch eine Übertreibung ist (obgleich schon Od. VI 99 die Kleidung *ταφήιον* heifst). Denn nach Plut. Arist. 27 umfassen die *ταφεῖα* auch Geld (in der Labyadeninschrift bei Ziehen LS nr. 74 col. C 1 *ἐντοφήια* = *ἐντάφια* überhaupt, vgl. Soph. El. 326 *ἐντάφια χεροῖν φέρουσαν οἷα τοῖς κάτω νομίζεται*, Eur. Iph. T. 632 und Hel. 1404). Man erinnere sich auch des ädilischen Ediktes in Rom: man dürfe *Attalicas vestes* nicht ins Grab legen, CIL VI nr. 1375. Cato läſst kostbare Kleider beim Leichenbegängnis seines Bruders im Leichenfeuer verbrennen, Plut. Kat. 11. Über die Vorliebe der Toten für Kleider handelt auch Sartori, Speisung der Toten 26 A. Bei alledem ist es ganz natürlich, wenn Kora in Unteritalien Kleider ganz speziell liebt, Ausonia III 202 ff.

auf Kypros der Aphrodite ein Schaf opferte, indem man es in das vorher abgezogene Fell des Tieres einhüllte und verbrannte (Lyd. de mens. IV 65, p. 119 W.), aber die viel erörterte Stelle wird man bis jetzt mit Sicherheit nicht verwenden können[1]. Auch über die sonderbare Vorschrift im koischen Festkalender (Dittenb. Syll.[2] 616,47 ff. und 617,6 ff.) *ἔνδορα ἐνδέρεται* wird man nichts Sicheres sagen können, obgleich Stengels ansprechende Deutung die *ἔνδορα* mit den *σπλάγχνα* gleichsetzt (Opferbr. 91); vielleicht bedeutet es nur das Ausstopfen der Gedärme (vgl. *δέρτρον* von der Netzhaut und Antim. fr. 107 *χολάδας δέρτροισι καλύψας*) — das Fell des Opfertieres fällt jedenfalls dem Priester zu (Syll.[2] 616,46). Die Felle der Opfertiere gehörten den Dämonen, die schon vorher in der Wolle des lebenden Tieres saßen. Dann verfielen sie den Göttern und ihren nächsten Erben, den Priestern, die öfters die Felle — wie sonst zuweilen Kopf, Füße, Teile der Eingeweide u. a. — für sich in Anspruch nahmen[2]. In Sparta schnitt man Riemen aus dem Fell des Ochsen, der dem vierhändigen Apollon geopfert wurde, und gab diese als Kampfpreise den

---

[1] Die Stelle ist eine Crux der Editoren und Interpreten. Gegen den beachtenswerten Versuch von Robertson Smith S. 342 (deutsche Übers.), *πρόβατον κῳδίῳ ἐσκεπασμένοι συνέθυον τῇ Ἀφροδίτῃ* zu lesen, spricht erstens, daß bei der von ihm angeführten Parallele aus Hierapolis, Luk. dea Syr. 55, der Opfernde nur beim Gebete den Kopf und die Füße des Opfertieres auf seinem Kopfe trägt, indem er auf dem Felle kniet — danach bekränzt er sich und genießt die Opfermahlzeit wie gewöhnlich. Dagegen hätte man auf Zypern nach Robertson Smith ursprünglich das Tier geschlachtet und abgehäutet, dann sich selbst ins Fell eingehüllt und darauf die Opferung fortgesetzt. Dann muß man noch dazu, wenn Rob. Smith recht hätte, *πρόβατα τοῖς κωδίοις ἐσκεπασμένοι* korrigieren, denn jeder Teilnehmer muß doch ein Fell tragen. Später hat Wünsch, Frühlingsfest auf Malta 26, *προβάτου κῳδίῳ ἐσκεπασμένοι σῦν ἔθυον* vermutet, aber abgesehen von der *cervaria ovis* der Römer, werden sich Parallelen schwerlich anführen lassen. Studniczkas Annahme, daß Hermes auf dem Vasenbilde Arch. Jahrb. VI 258 ff. einen in der Schweinshaut steckenden Hund opfere, hat Hauser zurückgewiesen (Furtw.-Reichhold, Gr. Vasenmal. II Text 337).

[2] Vgl. Stengel, Opferbr. 87 ff. Kultusalt.[2] 104 f. B. Keil, Anonymus Argent. 302 ff. mit zahlreichen Belegstellen; Ziehen, LS nr. 88 und 117, Z. 15. Ada Thomsen, Arch. f. Rel.wiss. XII 461,1. Die Häute der dem *Jupiter Liber* oder *Jovis Genius* geopferten Tiere verfielen dem Tempel zu Furfo (Aquila), CIL I 603, IX 3513 (Dessau Nr. 4906). Bei Long. II 30 opfert der Hirte Daphnis, nachdem Chloe durch Pan aus den Händen der Seeräuber gerettet worden ist, den Nymphen eine Ziege und weiht ihnen das Fell; c. 31 dem Pan den Ziegenbock, *τὸ δὲ δέρμα κέρασιν αὐτοῖς ἐνέπηξαν τῇ πίτυι πρὸς τῷ ἀγάλματι.*

Siegern (Hesych u. *κυναχίας*). Sogar im Mythus sehen wir Reflexe dieses Opferbrauchs, wenn der Atalante Kopf und Fell des kalydonischen Ebers als Siegespreis zufallen (Paus. VIII 45,2). Bei den Hebräern fiel die Haut des beim Brandopfer geopferten Tieres dem Priester zu (Lev. 7,8, vgl. 1,6).

Weil das Fell Tabu war, hat man es in mehreren Kulten vermieden, mit Schuhen das Heiligtum zu betreten. Im Heiligtum der Despoina zu Lykosura war es verboten (Leg. sacr. nr. 63,3 *μηδὲ ὑποδήματα μήτε δακτύλιον*), ebenso in Eresos (LS nr. 117,17 f.: *μηδὲ ὑπόδεσιν μηδὲ ἄλλο δέρμα μηδέν*), im Heiligtum der Alektrona zu Ialysos hieß es ebenfalls: *μηδὲ ὑποδήματα ἐσφερέτω* (Dittenb. Syll.[2] 560,25) [1]. Man muß sich wohl die Sache so denken, daß die Barfüßigkeit (wie die Nacktheit) ursprünglich zum Totenkultus gehörte [2], man wollte von keinen Schranken zwischen sich selbst und dem Toten (der Geisterwelt) wissen (vgl. Suet. Aug. 100,4, wo vornehme Ritter die Gebeine der verbrannten Leiche des Augustus sammeln *tunicati et discincti pedibusque nudis*, Ov. f. V 432 von den Lemuralien, das Haterierrelief mit den drei sitzenden, barfüßigen Frauen, Baum. Denkm. I 239 u. a.[3]). Dann im Zauber (vgl. Verg. Aen. IV 548, wo Dido den einen Fuß, wohl den linken, entblößt; Plin. XVII 266 u. a.) [4], in Mysterienriten, Inkubationen, beim Wahrsagen, rituellen Aufzügen der Bitte und der Buße (z. B. Kallim. in Cer. 124 ff., die röm. Nudipedalien) und Umläufen — endlich beim Gebet (Appel a. O. 203). Wie man das neugeborene, nackte Kind und die Sterbenden (bei den Römern) auf die Erde legte, so trat man selbst mit nackten Füßen auf die Erde, man löste das Haar, Gürtel und Knoten, ja man hat auch zuweilen den ganzen Körper entblößt [5]. Die alten Sellen bei Dodona verfuhren sehr konsequent: sie ruhten auf der Erde und wuschen ihre Füße nicht (Il. XVI 234 *ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι*, wie Inkubanten und Zauberer, z. B. Pap. Parthey II 23 *ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ πλεύρου χαμαί τε καὶ ἐν ὑπαίθρῳ*). Der Schmutz, der

---

[1] Vgl. noch LS nr. 58,15. 91,16 (Delos). 145,25. Wächter RGVV IX 1,23 f., vgl. S. 22,1 und ausführlicher Heckenbach ebd. 3,23 ff.

[2] Gruppe, G. M. 912.

[3] Vgl. Heckenbach S. 31, der auf Bion I 20, Nonn. V 374, Stat. Theb. IX 572 verweist.

[4] Heckenbach, RGVV IX 3,40 ff.; S. 48 ebd. über die Entblößung des linken Fußes bei den Aitolern, des rechten bei den Plataiern (Thuk. III 22) im Kriege.

[5] Vgl. Dümmler, Kl. Schr. II 416. Heckenbach, RGVV IX 3,8 ff. (Hinweise S. 24,2).

an ihren Füßen blieb, hat sie in unmittelbaren Kontakt mit dem Erdboden, woraus alle Träume und Geister quellen, gebracht [1].

Kulte und Sekte, die am altertümlichen Ritus festhielten und auf rituelle Reinheit sehr bedacht waren, haben dieser Vorschrift die Form und die Einschränkung gegeben, daß man sich jeder Verwendung von Leder im Kultus enthalte, weil es *θνησίδιον, morticinum* wäre — die Haut wäre einem getöteten Tiere abgezogen worden [2]. Es liegt folglich kein Grund vor, darin orientalischen Einfluß zu sehen, dieselbe Wurzel erzeugte dieselben Triebe. Nach Varro l. l. VII 81 war es in Italien keine Seltenheit: *in aliquot sacris ac sacellis scriptum habemus: »ne quod scorteum adhibeatur«, ideo ne morticinum quid adsit.* Die Frau des *flamen Dialis* durfte *neque calceos neque soleas morticinas habere* (Serv. Aen. XI 143, Fest. 161) [3]. Nach Artemid. I 51 (S. 49,12 Hercher) bedeutet es schweres Unglück, wenn man träumt, daß man Leder gerbt: *νεκρῶν γὰρ ἅπτεται σωμάτων ὁ βυρσοδέψης καὶ τῆς πόλεως ἀπῴκισται, ἔτι καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει διὰ τὴν ὀσμήν.* Besonders den Ärzten sei es ein böses Vorzeichen (ihre Patienten werden natürlich der Kategorie der morticina angehören und sterben) [4]. Es gab ja auch den Ausweg, daß man sich Sandalen aus anderem Materiale verfertigen ließ [5]. Und die Pythagoreer, die barfüßig die Tempel betraten, barfüßig opferten und adorierten — wie die Juden und Mohammedaner auch — haben für gewöhnlichen Gebrauch leinene Kleider und Sandalen aus Byblosbast vorgeschrieben: Philostr. vit. Apoll. I 308 K: *ἐσθῆτα δὲ ἣν ἀπὸ θνησιδίων οἱ πολλοὶ φοροῦσιν οἱ καθαρὰν εἶναι φήσας λίνον ἠμπίσχετο* (auch die Orphiker enthielten sich wollener

[1] Über die Nacktheit der Wahrsager vgl. Jesaia 20,2 (der Herr redete durch Jesaia und sprach:) »Gehe hin und zieh ab den Sack von deinen Lenden und zieh deine Schuhe aus von deinen Füßen«. Und er tat also, ging nackt und barfuß. — Vgl. Saul Sam. I 19,24. Johannes der Täufer hatte schon ein Kleid aus Kameelhaaren und einen ledernen Gürtel.

[2] Vgl. Kretschmer in der Besprechung der Inschr. aus Eresos, Oesterr. Jahresh. V (1902) 139 ff. (LS S. 304).

[3] Vgl. Fowler, Religious Experience of the Rom. People 36. Ovid. f. I 629 von der Carmenta (Marquardt III 261,7). Es ist merkwürdig, daß das Tubilustrium im *Atrium sutorium*, das schon an sich in vorzüglichem Grade tabu sein mußte, stattfindet; man hätte eher erwartet, daß die ancilia der Salier, die am 23. März zum letzten Male bewegt wurden, an diesem Orte gereinigt worden wären (vgl. S. 379).

[4] Vgl. I 20 (S. 113,7 Hercher) von den Geiern, deren Erscheinung im Traume nur den Töpfern und Gerbern Gutes bedeute *διὰ τὸ τῆς πόλεως ἀπῳκίσθαι καὶ διὰ τὸ νεκρῶν ἅπτεσθαι σωμάτων· ἰατροῖς δὲ καὶ νοσοῦσι πονηροί.*

[5] Lobeck, Aglaoph. I 244 ff.

Gewänder, Herod. II 81) *καὶ τὸ ὑπόδημα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον βύβλου ἐπλέξατο*, vgl. I p. 216/7 K.[1], und gerade so haben es auch die ägyptischen Priester getan (Herod. II 37, die syrischen Priester des Elagabalus und die phönizischen Propheten trugen leinene Sandalen, Herodian V 5). Die Pythagoreer schärften außerdem ein, daß die Sandalen rein sein sollten (Porphyr. de abst. I 45: *ἐν μὲν ἱεροῖς . . . τὰ ἐν ποσὶ καθαρὰ δεῖ εἶναι καὶ ἀκηλίδωτα πέδιλα*). Aber sie räumten es nicht ein, daß man mit neuen Sandalen die Tempel betreten dürfe.

Es gab aber auch einen anderen Ausweg. Wie man das neugeborene Kind zuweilen auf ein Fell gelegt hat — um nur eine Parallele oder ein Symptom derselben Entwicklung anzuführen —, hat man auch im Kultus eine rituelle »Isolierlage« geradezu gewünscht (vgl. die Mysterienriten, den römischen Hochzeitsritus u. s. w.). In Andania war es die Regel, daß die Mysten barfüßig seien (Ditt.[2] 653,15), den *ἱεραί* wird es aber besonders eingeschärft, daß sie keine anderen Sandalen als *πίλινα* oder *δερμάτινα ἱερόθυτα* gebrauchen (Z. 23). Man hat natürlich hier wie bei den Römern gedacht, daß das Fell des Opfertieres, das selbst gereinigt und geweiht war, auch denjenigen reinigt, der darauf steht, liegt oder kniet, der das Fell auf dem Kopfe trägt und sich um den Leib herumlegt. Auch die Fußsohle wurde durch solches Leder (Filz) geweiht und geschützt, wie sonst Haar und Nägel den Zauberer schützen, der darauf sitzt[2].

Weil man sich das Haar bei Todesfällen abschnitt und durchs Haarscheren sich jeder Unreinigkeit entledigte, wurde das geschorene Haar ein Zeichen der Heiligkeit, der Weihe. Wenn Plin. VI 35 von den frommen Arimphäern schreibt, bei denen das Haartragen für eine Schande, sowohl der Männer wie der Frauen, angesehen wurde, tut er es mit diesen Worten: *sedes illis nemora, alimenta bacae, capillus iuxta feminis*

---

[1] Über die Verwendung von leinenen Kleidern im Kultus des Trophonios zu Andania und bei den Pythagoreern handelt Wächter RGVV IX 1,19 f. (durchgängig in Ägypten, auch bei den Juden und zuweilen im griechischen Zauber). Vom Kaiser Elagabalus erzählt Herodian V 5: *ἦν τε αὐτῷ τὸ σχῆμα μεταξὺ Φοινίσσης ἱερᾶς στολῆς καὶ χλιδῆς Μηδικῆς. Ῥωμαικὴν δὲ ἢ Ἑλληνικὴν πᾶσαν ἐσθῆτα ἐμυσάττετο ἐρίου φάσκων εἰργάσθαι, πράγματος εὐτελοῦς.* Die zuletzt hinzugefügte Begründung stammt natürlich von Herodian.

[2] Von den Mysten sollen die *πρωτόμυσται* eine *στλεγγίς* am Kopfe haben, bei der Vorladung aber diese ablegen und sich einen Lorbeerkranz aufsetzen (Z. 14, vgl. Pollux VII 179 über die *στλεγγίς: δέρμα κεχρυσωμένον ὃ περὶ τῇ κεφαλῇ φοροῦσιν*). Der Lorbeerkranz bezeichnet folglich eine höhere Weihe als die vergoldete Lederbinde.

virisque in probro existimatur, ritus clementes. Die lokrischen Priesterinnen der ilischen Athena schoren ihr Haupthaar, trugen nur einen Chiton und waren barfüßig nach Tz. zu Lyk. 1141[1]. Nach Herod. II 37 rasierten sich die ägyptischen Priester jeden dritten Tag den ganzen Körper, *ἵνα μήτε φθεὶρ μήτε ἄλλο μυσαρὸν μηθὲν ἐγγίνηται σφι θεραπεύουσι τοὺς θεούς;* der Barbier gehörte zum Tempelpersonal (wie zuweilen bei den Semiten) — »der Grund lag wohl im Streben nach größerer Reinheit«[2]. Die Isispriester waren bekanntlich kahlköpfig (mit geschorenem Haare näherte man sich in den Isismysterien als *supplex* dem Altar, PLM III 291, V. 98 ff. Bähr.): Isis selbst hätte bei Koptos ihr Haar ausgerissen[3]. Bei den Hebräern dagegen war ein Kahlkopf der Spott der Leute (vgl. die Geschichte von der Tonsur des heiligen Petrus, der »zum Spott von den ungläubigen Heiden geschoren wurde«). Selbst der Hohepriester durfte infolge des Gesetzes das Haar in Trauerfällen nicht scheren, zerraufen oder entblößen (Lev. 10,6. 21,10), was man sonst in der Trauer allgemein tat (Amos 8,10). Die übrigen Priester sollten die Haare rund herum verschneiden (weder kahl scheren noch frei wachsen lassen), Hesek. 44,20; aber Samuel ließ sein Haar lang wachsen, und im späteren Judentum konnten Kahlköpfige keine Priesterstellen bekleiden[4]. Die Leute trugen mittellanges Haar und Bart (Lev. 19,27, vgl. V. 5). Aber bei der Levitenweihe verfuhr man ebenso sorgfältig wie bei der Reinigung der hebräischen Aussätzigen (Lev. 13,45. 14,8): »du sollst Sündwasser auf sie sprengen, und sollen alle ihre Haare rein abscheren[5] und ihre Kleider waschen« (dann Speisopfer und Sündopfer), Num. 8,7. Bei den Assyriern begleiten die Vornehmsten des Landes das Bild des Sonnengottes »mit geschorenem Haare und rein nach lange andauernder Keuschheit«, Macrob. I 23,10. Der altindische Somaopferer ließ sich beim Eintritt in die sogenannte Dīkshā Haar, Bart und Nägel abschneiden[6] — ein Abtun der »toten Haut« (dazu Bad).

---

[1] Stengel, Kultusalt.[2] 44,5. Vgl. unten S. 397,4.

[2] Erman, Äg. Relig. 74.

[3] Etym. m. s. *Κοπτός: παρ' ὃ καὶ Κοπτὸς ὠνόμασται ἡ πόλις. ἐδείκνυτο δὲ καὶ ὁ πλόκαμος τοῖς ἐπιδημοῦσιν αὐτόθι, ἄπιστόν τι τριχῶν πλῆθος, ὅσον ἐξ ἀνθρώπου κεφαλῆς εἰκάσαι.* Der Isis werden die gesalbten Locken geweiht, Anth. Pal. VI 60. Um einen ausländischen Kultus handelt es sich bei Procop. ep. 27, wo ein Jüngling zaudert, Priester zu werden, weil er dann seinen schönen Haarschmuck verlieren werde.

[4] Riehms Wtb. Art. Haar.

[5] Nach Jes. 7,20 selbst die Schamhaare.

[6] Oldenberg, Rel. des Veda 426, der auch auf das Haarscheren bei den drei Jahreszeitenopfern aufmerksam macht.

Die Nachrichten über die verschiedenen Haarmoden gehören teilweise hierher, weil sie eben oft durch religiöse Rücksichten bestimmt wurden. Wie wir schon oben sahen, hat man Locken an bestimmten Stellen des Kopfes — an den Seiten, vorn oder hinten — Flußgöttern oder anderen Göttern zu Ehren wachsen lassen: *ἔτρεφον δέ τινες ἐκ πλαγίου κόμην ἢ κατόπιν ἢ ὑπὲρ τὸ μέτωπον ποταμοῖς ἢ θεοῖς καὶ ὀνομάζετο πλόκμος ἢ σκόλλυς ἢ σειρὰ τριχῶν* (Pollux II 30)[1]. Wir kennen auch die nach Theseus benannte Haartracht, die *θησηίς*, mit vorn abgeschnittenen Haaren. Nach Pollux II 28 trugen die Euboier das Haar hinten lang (also vorn geschoren), und die Thraker langes Haar am Scheitel (*ὀπισθοκόμαι μὲν Εὐβοεῖς, ἀκροκόμαι δὲ Θρᾷκες*)[2]. Wenn die Kureten, zum Kriege ausziehend, die Stirnlocken abschnitten, erinnert dies an die Sitte der Bekriten, die vor der Schlacht ihr Haar abschnitten[3]. Auch die Emoriter in Kanaan pflegten den Vorderkopf bis zum Scheitel zu scheren[4]. Die Araber am Sinai schoren ihr Haar, dem Gotte Orotal (»Dionysos«) zu Ehren, rings herum, *ὑποξυροῦντες τοὺς κροτάφους*, Herod. III 8, und ebenso geschoren dachten sie sich natürlich den Gott selbst. Von den Makern erzählt Herod. IV 175, daß sie sich Schöpfe scheren, indem sie das Haar in der Mitte des Scheitels lang wachsen lassen, aber sich ringsum den Scheitel kahl scheren.

Von einer besonderen Gewohnheit bei den Bewohnern von Matrica (Sychyn) lesen wir bei Du Cange s. *capilli* 128: quorum dux et populi se Christianos dicunt habentes litteras et sacerdotes Graecos . . . omnes viri caput omnino radunt et barbas nutriunt delicate, nobilibus exceptis, qui in signum nobilitatis *super auriculam sinistram* paucos relinquunt capillos, cetera parte capitis tota rasa — damit vergleiche man die »Haarlocke des Harpokrates« an der rechten Seite des Kopfes. Aber was den ägyptischen Knaben weihte und schützte, war hier ein Merkmal der hohen Geburt.

---

[1] Vgl. Etym. m. s. *ἀπεσκολλυμένος· κολλὺς* (= *σκολλὺς*) *γὰρ ἡ θρὶξ ἡ ἐπὶ τοῦ ἄκρου, ἣν ἐφύλαττον ἀκούρευτον, θεοῖς ἀνατιθέντες.*

[2] In der Traumdeuterei legt man es so aus, Artemid. I 21: *τὸ δοκεῖν ψιλὸν εἶναι τὸ περὶ μέτωπον πᾶν μέρος ἐν τῷ παρόντι χλεύην ἅμα καὶ ἀπραξίαν μαντεύεται· εἰ δὲ τὸ ὀπίσω τοιοῦτον ἔχειν δόξειέ τις, ἐν τῷ γήρᾳ πενίαν καὶ ἀπορίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἕξει· πᾶν μὲν γὰρ τὸ ὀπίσω τοῦ μέλλοντός ἐστι σημαντικὸν χρόνου, αἱ δὲ ψιλότητες ἀπορίας οὐδὲν διαφέρουσιν, ἢ ὅτι κατ' ἔλλειψιν γίνονται θερμοῦ ἢ ὅτι μηδενὸς ἐπιλαβέσθαι παρέχουσιν.* Über die Kahlheit an der rechten und linken Kopfseite s. o. S. 31.

[3] Robertson Smith 249 (aber doch nicht »um sich dem Tode zu weihen«).

[4] Zeitschr. f. Volksk. III 24.

Die jetzigen Morgenländer rasieren das Haar vorn und rings herum, nur ein Haarschopf in der Mitte verbirgt sich unter dem Turban[1]. Ganz langes Haar war den Hebräern ein Zeichen der Trauer, der Verwilderung und des Hochmuts.

Den Indogermanen ist es nicht so leicht gewesen, dem schönen Haarschmuck zu entsagen. Das lang herabhängende Haar war bei den Germanen ein Zeichen der Freiheit, das geschorene Haar Zeichen der Knechtschaft[2]. Einen Teil seines Haarschmucks hat man dem Sieger als Zeichen seiner Untertänigkeit oder Gefangenschaft, demjenigen, dessen Beistand man anfleht, als Zeichen der höchsten Not übersandt[3] (vgl. auch Ov. f. I 645 Peter, Claudian in Eutrop. I 383. Apoll. Sidon. ep. 8, 9, 26 ff.); *per unum crinem* hat ein Laie sich einem Kloster unterstellt (s. Du Cange s. *capilli*). Das abgeschorene Haupthaar hat man in England auf den Altar gelegt, um ein Gelübde zu bekräftigen, daneben ein Messer (ebd.).

Die griechischen Priester trugen ihr Haar lang[4]. Das lange Haar war außerdem ein Zeichen der Freiheit — und der Freude. Plutarch Lys. 1 will das lange Haar der Spartaner erklären. Den Grund dazu habe man in einem beabsichtigten Gegensatze zu dem bei Trauer geschnittenen Haare gesucht, entweder zu dem geschorenen Haare der einmal besiegten Argeier oder der landesflüchtigen Bakchiaden, aber Plutarch hält es — wie alles Hochaltertümliche der spartanischen Institutionen — für eine lykurgische Verordnung: *οὐ γάρ, ὥς ἔνιοί φασιν, Ἀργείων μετὰ τὴν μεγάλην ἧτταν ἐπὶ πένθει καρέντων οἱ Σπαρτιᾶται πρὸς τὸ ἀντίπαλον αὐτοῖς τὰς κόμας ἀγαλλόμενοι τοῖς πεπραγμένοις ἀνῆκαν, οὐδὲ Βακχιαδῶν τῶν ἐκ Κορίνθου φυγόντων εἰς Λακεδαίμονα ταπεινῶν καὶ ἀμόρφων διὰ τὸ κείρεσθαι τὰς κεφαλὰς φανέντων εἰς ζῆλον αὐτοῦ τοῦ κομᾶν ἦλθον, ἀλλὰ καὶ τοῦτο Λυκούργειόν ἐστι. Καί φασιν αὐτὸν εἰπεῖν, ὡς ἡ κόμη τοὺς μὲν καλοὺς εὐπρεπεστέρους ὁρᾶσθαι, τοὺς δὲ αἰσχροὺς φοβερωτέρους ποιεῖ.* Natürlich hat man auch das Haarscheren als Strafe benutzt. Es war der

[1] Vgl. Art. Haar in Riehms Handwöterb.

[2] Den bösen Bilwisschneider, der den Bauern die Ernte entzieht, stellt man sich ganz Thersites-ähnlich vor: hohe, spitzige Stirn und vorn ohne Haar (Wuttke[3] § 394).

[3] Du Cange a. O. S. 128 von den Lusatiern nach Ditmar VI p. 65: *pacem abraso crine supremo et cum gramine datisque affirmant dextris.* J. Grimm, D. Rechtsalt.[4] I 202

[4] Stengel, Kultusalt.[2] 44,5. Vgl. noch Plut. qu. rom. 40: *διὸ καὶ παρ' ἡμῖν* (sc. zu Chaironeia) *τὸ μὲν στεφανηφορεῖν καὶ κομᾶν καὶ μὴ σιδηροφορεῖν . . . ἴδια λειτουργήματα τοῦ ἄρχοντός ἐστι.* Theophr. ep. 16 (p. 348) *τιμῶσι καὶ σοφοὶ τῶν ἀστέρων τοὺς κομήτας καὶ τῶν ἱερέων τοὺς τὰς κόμας ἀνέτους.*

schönen Geliebten des jähzoringen Soldaten bei Menander ein schwerer Verlust, der wallenden Locken beraubt zu werden; und Polykrates hat, wie man erzählte, auch einmal seinem Liebling Smerdias das Lockenhaar scheren lassen, weil der Tyrann meinte, daß Anakreon den Schönen liebte, und daß Smerdias die Liebe des Dichters sich gefallen ließ (Ail. v. h. IX 4).

Die aufgelösten Haare der Frauen spielen im Kult eine wichtige Rolle[1]. Die Sitte hat aber offenbar in der Trauer um die Toten ihren Ursprung. Bei dem römischen Leichenzuge gingen die Frauen mit aufgelöstem Haare (und mit entblößter Brust)[2], vgl. Verg. Aen. III 65 vom Leichenbegängnis des Polydorus, wo die trojanischen Frauen um die Manenaltäre herumstehen *crinem de more solutae*, und Servius fügt zur Erklärung hinzu *ut etiam in Aegypto*. Beim indischen Leichenbegängnis folgten die Leidtragenden mit aufgelöster Haarlocke, die Opferschnur herabgebunden (Hillebrandt a. O. 88). Bei Ov. f. I 813 sitzt die geschändete Lucretia *passis capillis | ut solet ad nati mater itura rogum*. Bei den Hebräern wurde übrigens der des Ehebruchs verdächtigen Frau das Haar aufgelöst (s Riehms Wtb. Art. Haar). Dann finden wir das Auflösen der Haare wieder bei den römischen Rogationen und Supplikationen (Liv. XXVI 9,7 wo die Matronen mit aufgelöstem Haar die Altäre und den Fußboden abwischen, vgl. V 18,11, III 7,7 u. a.), bei den Nudipedalien (Petron. c. 44); im Zauber (so z. B. die Priesterin bei dem von Dido errichteten Holzstoß, Aen. IV 509 ff.), bei Inkubationen und beim Wahrsagen durchgängig[3]. Als Sühnebrauch ist eine »Verordnung Numas« anzusehen bei Paul. p. 222,4: *pelex* aram Iunonis ne tangito; si tanget, Iunoni *crinibus demissis* agnum feminam caedito (= Gell. IV 3). Wenn der *flamen Dialis* zu den Argeern geht *neque comit caput neque capillum depectit* (Gell. X 15,30). In altertümlichen griechischen Kulten und orgiastischen Riten ist die Sitte auch zu Hause, in Andania, zu Lykosura und bei den samischen Heraien (s. Wächter a. O., hinzuzufügen ist der Daphnephoros zu Theben, »Apollon«, *τὰς μὲν κόμας καθειμένος, χρυσοῦν δὲ στέφανον φέρων*, Phot. bibl. cod. 239 p. 321). Der Zusammenhang des orgiastischen Ritus mit den Trauerriten war den Kybeleverehrern einleuchtend, wenn sie erzählten,

---

[1] Hinweise bei Wächter RGVV IX 1,22. Heckenbach ebd. 3,70 ff.

[2] Blümner, Privatleben der Römer 497 (der Verf. scheint mir übrigens nicht immer die griechischen und römischen Sitten genau auseinander zu halten). Sowohl griech. wie röm. wird die Trauer der ephesischen Witwe bei Petron. c. 111 mit diesen Worten geschildert: *funus passis prosequi crinibus, nudatum pectus plangere.*

[3] Appel, RGVV VII 2, 203. Heckenbach S. 70 ff.

daß Kybele über den Tod des Attis trauernd mit aufgelösten Haaren, unter Wehklagen und das Tympanon schlagend die ganze Erde durchstreifte (Diod. III 59,1, so klagt Aphrodite über Adonis Bion I 20, und so tragen bei Theokrit XV 132 die Adoniazusen den Adonis zum Meere). Außerordentlich häufig wird es vorgeschrieben, daß man zugleich barfüßig und mit gelösten Haaren (so wie die Mainaden uns oft entgegentreten) an den kultischen Handlungen teilnehme, beim Leichenbegängnis z. B. Ter. Phorm. 103 ff., im Zauber bei Hor. sat. I 8, 23 ff. (von Canidia *pedibus nudis passoque capillo*), bei den Nudipedalien (ähnlich bei den Slawen, wo Weiber um die Dörfer gehen, um die Viehpest zu vertreiben)[1] u. s. w. Wir kennen dasselbe aus der Kalathosprozession in Alexandria, Kallim. in Cer. 124: *ὡς δ' ἀπεδίλωτοι καὶ ἀνάμπυκες ἄστυ πατεῦμες, / ὡς πόδας, ὡς κεφαλὰς παναπηρέας ἔξομες αἰεί.* Sowohl das Auflösen der Haare — und wir fügen hinzu der Kleider (*nudis pedibus recincta* bezaubert z. B. die menstruierende Frau das Ungeziefer der Bäume bei Plin. XVII 266 u. a.)[2] — wie die Barfüßigkeit bezeichnen ja, daß man sich völlig der Macht der Totengeister (später der Götter) und der Stimmung der Trauer hingibt[3]. Man erreicht dasselbe in noch höherem Grade, wenn man den Kopf mit Staub oder Asche bedeckt, wie es uns allen aus der Geschichte Hiobs (2,12) und aus der Il. XVIII 23 ff. (*κὰκ κεφαλῆς* von Achill, der ganz ausgestreckt daliegt und sich die Haare rauft) bekannt ist. Den ganzen Komplex der Trauerriten bietet z. B. Eust. phil. VI 11,1: *τὴν παρειὰν αὐλακίζουσα, διαρρήσσουσα τὴν ἐσθῆτα, λίθῳ πλήττουσα τὸ στέρνον*(!) *καὶ τὴν κεφαλὴν καταῤῥάσσουσα*, ebenso X 10,3 von den Müttern des Liebespaares, wo sie beide noch dazu mit Staub den Kopf bestreuen. Dasselbe tut der Vater bei Heliod. I 13, wenn er den Sohn als Mörder dem Volke übergibt, und II 18 wird stattdessen Asche (»*ὅσα γῆ*«) gebraucht; über Gesicht und Haupt mit Staub bestreut und in schwarzen

[1] Der Barfüßigkeit geht manchmal die völlige Nacktheit voraus, vgl. z. B. W. A. Müller, Nacktheit und Entblößung (Diss. München 1905) 7 über die Nacktheit der Frauen beim Leichenbegängnis. Vgl. auch Dümmler, Philol. LIII 212. Heckenbach, RGVV IX 3,11 ff. (Fr. Poulsen, Arch. Jahrb. XXI 177 ff., vgl. Dipylongräber und Dipylonvasen 123, erklärt allerdings sämtliche Fälle der Nacktheit nur aus rein stilistischen Rücksichten der primitiven Kunst).

[2] Ihre Kleider und ihr Haar zerreißt die Persephone, wenn Pluton sie wegführt, Firm. Mat. 7.

[3] Natürlich kommt auch das Lösen aller magisch bindenden Knoten (vgl. Wolters, Arch. f. Rel.wiss. VIII. Beiheft 1 ff.) in Betracht: *in sacris nihil solet esse religatum* (Serv. Aen. IV 518). Vgl. Heckenbach a. O. 23. Deshalb werden ja die Haare der Gebärenden und der Geburtshelferinnen (Soran. gyn. 66 a) gelöst.

Kleidern zeigt sich der Vater der geraubten Charikleia ebd. IV 19 (197)[1]. Überhaupt darf man sagen, daß sowohl die griechischen wie die römischen Matronen bei Trauer ihr Haar mit Staub oder Asche bedeckten — ebenso gewöhnlich, wie sie das Haar bei derselben Gelegenheit abrissen oder abschnitten[2]. Es ist möglich, daß die zuerst erwähnten leidenschaftlichen Äußerungen des tief betrübten Herzens zeitweilig von der höheren Gesellschaft verpönt wurden (vgl. die Tragödie). Staub, Erde, Asche, Unreinigkeit jeder Art bringt die Dämonen in unsere nächste Nähe. Man ergibt sich ohne Gegenwehr den tückischen Angriffen der Dämonen, wenn man alles gehen läßt. Zugleich versetzt man sich dadurch in den Naturzustand zurück, wo man »weder arbeitet noch spinnt«, aber diese Rücksicht ist, wenn sie in höheren Kulten hervortritt, sekundärer Natur. Man wäscht sich nicht: Achill will sich nicht waschen, ehe er dem Patroklos die letzte Ehre erwiesen und sein Haar geschoren hat (Il. XXIII 44 ff.); Waschen und Scheren war den Mohammedanern, die gelobt hatten, nach einem heiligen Orte zu wallfahren, gleichmäßig verboten[3]; wenn Cic. Tusc. III 26,62 die *varia et detestabilia genera lugendi* aufrechnet, erwähnt er *paedores* (daß man sich nicht wäscht), *muliebres lacerationes genarum, pectoris, feminum, capitis percussiones*. — Ähnliche Wirkung hat es, wenn man ein feierliches Gelübde tut — vor der Vollbringung der Tat, der Reise, des Sieges u. s. w. ist das Haar und gewissermaßen die Person selbst *tabu*. Man versetzt sich freiwillig in den Zustand des Tabu, das man wieder durch einen Übergangsritus, nl. das Haaropfer, löst. Wir kennen ja die Sitte aus den verschiedensten Ländern und Zeiten, die Naziräer scheren ihr Haar, wenn die dem Herrn gelobte Zeit vorüber ist (Num. 6,5) u. s. w. — als Erlösung von einem Gelübde ist das Haaropfer noch in Syrien gebräuchlich[4]. Aus der alten norwegischen Geschichte ist besonders die Sage von Harald Hárfagri (Lúfa), der sein Haar weder scheren noch kämmen wollte, ehe er das ganze norwegische Reich gesammelt hätte, bekannt[5], wozu

---

[1] Andere Beispiele bei Chariton III 10,4, wo die über den vermeintlichen Untergang ihres Gemahls trauernde Kallirhoe auf der Erde sitzt, Staub über den Kopf streut und wehklagend ihr Haar rauft. In Ciris 284 bedeckt sich die alte Amme ihren Kopf mit Staub, wenn sie das Gräßliche hört.

[2] Vgl. noch Dion. Hal. XI 39. Verg. Aen. XII 605, 611. Cal. LXIV 224.

[3] Wellhausén, Skizzen und Vorarb. III 117.

[4] Curtiss a. O. 137, 189 f.

[5] Moltke Moe in Norges Land og Folk, Finmarkens amt (Kristiania 1906, er denkt unnötigerweise an Entlehnung aus christlichen Vorstellungskreisen).

S. Konow eine schlagende Parallele aus Indien, die Geschichte von Tschandragupta, neulich hervorzog[1]. Da kommt es vor[2], daß der Minister Tschānakya, vom Könige Nanda vernachlässigt, sein Haar löst und gelobt, daß er es nicht wieder zusammenbinden wolle, ehe er binnen einer Woche den König getötet habe. Das Lösen der Haare ist hier dem Scheren gleichwertig, was in einer anderen Version vorkommt.

Wir können nicht das Auflösen der Haare behandeln, ohne einen Seitenblick auf die Verhüllung des Haares und des Kopfes zu werfen[3]. Wir dürfen sogleich die Behauptung aufstellen: man verhüllt sich, damit man nicht sehe oder damit man nicht gesehen (und gestört) werde. Die Römer verhüllten bekanntlich das Haupt beim Opfer, aber es soll den Verhüllten weder als ein Substitutionsopfer noch als ein Eigentum der Götter bezeichnen. Es bleibt zunächst bei der Erklärung der Alten, *ne se inter religionem aliquid vagis offerret obtutibus* (Serv. Aen. III 407)[4]. Aber auch beim römischen Leichenbegängnis verhüllten sich die männlichen Anverwandten das Haupt, wie sie da in gebückter Haltung der Leiche folgten (Plut. qu. rom. 14 p. 267 a). Und dieser Gebrauch ist es, der im Opferritus wiederkehrt. Wenn die Frauen dagegen beim Leichenbegängnis ihr Haar auflösten und ihre Brust entblößten (der *flamen Dialis* beim Argeerfest sein Haar nicht auskämmte u. s. w.), dann werden sie damit dieselbe Absicht haben wie die Opfernden: sich von dem Alltagsleben zu entfernen und sich der Seelenwelt zu nähern[5]. Dasselbe bezweckt die Verhüllung. Die Hülle war zuerst die Scheidewand zwischen dem Licht des wirklichen Lebens und dem Dunkel des Todes und der Totenseelen, dann wird sie die Scheidewand zwischen dem Profanen und dem Heiligen, und man macht einen Unterschied zwischen der schwarzen Farbe, die den Manen gehört, und der weißen, die den Göttern geziemt.

---

[1] Maal og Minne 1913 (Kristiania), 7 ff.

[2] S. Konow a. O. S. 8 (nach Kathāsaritsāgara V 108 ff. Brhatkathāmañjarī II 208 ff.), vgl. S. 21.

[3] Vgl. Diels, Sib. Bl. 122. S. Reinach, Cultes u. s. w. I 299 ff. Samter, Familienf. 47 ff. Deubner, Arch. f. Rel.wiss. VIII, Beiheft 66 ff. Hock, Weihegebräuche 128.

[4] Marquardt III 176. Ein gutes Beispiel bietet die Zauberhandlung Orph. lith. 737 (731 ff.), wo man nach dem Abschluß sich verhüllt entfernt, ohne sich umzusehen und ohne mit irgend jemandem zu reden, ehe man zu Hause ist.

[5] Dabei spielt auch die Rücksicht mit, daß man sich selbst ein vom gewöhnlichen abweichendes Äußere geben will — die ehrbaren Frauen sowohl in Griechenland wie in Rom traten an öffentlichen Orten verschleiert auf.

Die Verhüllung will aber offenbar ursprünglich nicht allein von dem Trauernden, dem Opferer u. s. w. die Profanen und die Profanierung entfernen, sondern auch die nicht gewünschten Seelen und Geister weghalten[1]. Man verhüllt sich dem Einen und kehrt sich von dem nicht Gewünschten, den Gesehenen oder Ungesehenen, weg. Man verhüllt natürlich vor allem die Augen, die Ohren, die Nase und den Mund, aber nicht zum mindesten das Haar, ja, wenn man sich an die römischen Sepulchralriten hält, das Haar ganz besonders. Das Haar und besonders das wallende Haar der Frauen war ja den Angriffen der Seelen, der *δαίμονες* oder, um mit Paulus 1. Kor. 11,2 ff. zu reden, der *ἄγγελοι*, ganz besonders ausgesetzt[2]. Nach einem schrecklichen Traume wäscht sich Kirke am Gestade früh morgens ihr Haar und ihre Kleider, Ap. Rh. IV 669. Der römische Priesterpileus hat das Haar beschützt, er war einmal die gewöhnliche Haarverhüllung (Helbig, S. Ber. Ak. München 1880, 487), auch die flaminica legte auf die Kopfbedeckung grofses Gewicht[3]; der Kranz beschützt den Kopf, aber vor allem das Haar, u. dgl. m. Dem Freigelassenen bei den Römern wurde das Haar geschoren, dann erst empfing er den *pileus* — *raso capite* war er noch mehr des religiösen Schutzes bedürftig.

Auch im alltäglichen Leben war man darauf bedacht, das Haar (auch das Haar der Pferde) gegen jeden bösen Angriff der Dämonen zu schützen. Hier wird man öfters den Ursprung mancher Haarfrisur suchen[4]. Die Haarbinden, Diademe, Amulette u. s. w. halten sie weg; goldene Apotropaia wirken noch stärker (der Bakchos trägt z. B. ein goldenes Stirnband Soph. Oed. r. 210). Die Opfertiere sichert man durchs Vergolden der Hörner (vgl. auch Verg. Aen. IX 624 *aurata fronte*, wozu Serv.: ita enim victimae ornari consueverant). Um nur ein paar Beispiele aus den heutigen Volksbräuchen anzuführen, so befestigt in Makedonien die Hebamme eine Knoblauchzehe am Haar der Wöchnerin (und am Kinde), und ebenda

[1] Vgl. Samter, Geburt u. s. w. 149,5.

[2] 1. Kor. 11,2 ff.: *ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους*, vgl. Lietzmanns Handb. zum N. T. III 128 f. (neulich wurde die Stelle von L. Brun, Z. f. neutest. Wiss. XIV 298 ff. besprochen, vgl. auch Fehrle, RGVV VI 39). Statt des schon in ältester Zeit verdorbenen *ἐξουσίαν* (denn die Bedeutung »ein Zeichen der Macht des Mannes« ist ja sprachlich unhaltbar und läfst sich durch kein entsprechendes Beispiel belegen) mufs man ein mit *σκέπην* gleichwertiges und paläographisch haltbares Wort hineinbringen. Nur darf man nicht Paulus von jedem Aberglauben freisprechen, auch nicht von dem temperamentvollen Apostel eine einwandfreie Logik verlangen.

[3] Samter, Familienfeste 41.

[4] Vgl. oben S. 396.

flicht man auch blaue Glasperlen in die Mähnen und Schweife der Pferde[1] Im Mythus hören wir von flammenden Haaren (vgl. den Ausdruck von der Brautfackel bei Catull *flammeas* oder *aureas quatiunt comas*), wir begegnen einer *Κομ-αιθώ*, erfahren von dem göttlichen Feuer, das den Kopf eines Servius, Iulus, einer Lavinia umgab (vgl. die Geschichte von Caeculus Serv. Aen. VII 681)[2], vom brennenden Haare des Mercurius u. a. (vgl. oben S. 194f.).

Schon oben wurde öfters die magische Verwendung der Haare besprochen. Hier werden wir noch verschiedenes hinzufügen und zugleich — wie nach dem oben angeführten nur natürlich — auch die der Wolle berücksichtigen. Als Opfergabe hat das Haar die Krankheitsgeister befriedigt und entfernt; dann wurde man darauf geführt, daß das Haar auch die Geister verjagte. Besonders in der Medizin findet das Haar ausgedehnte Verwendung, aber auch im Zauber und als Amulett ist es sehr wichtig. Daß die langen Frauenhaare dabei eine große Rolle spielen, fällt nicht auf; Pferdehaare, die auch lang und leicht zu haben sind, werden zuweilen bevorzugt[3] (dabei kommt auch die chthonische Bedeutung des Pferdes zuweilen in Betracht), die Haare der aasfressenden Hyäne sind natürlich sehr kräftig u. s. w. Öfters machen sich aber andere abergläubische Rücksichten betreffs des zu wählenden Menschen oder Tieres geltend. Man bindet die Haare um oder legt sie auf die betreffende Stelle, man hängt sie auf, vergräbt sie oder räuchert damit, es kommt auch vor, daß man sie ißt. Die Wirkung wird durch die Farbe, besondere Zutaten, die Stelle, woher man das Haar nimmt u. a., verstärkt: Haare der *ἄωροι* und *βιαιοθάνατοι* sind nützlich gegen Gicht, Fieber u. a. (Plin. XXVIII 41); Kinderhaare verwendet man gegen Podagra (ebd.). Kopfhaare der Männer verwendet man (mit Essig) gegen Hundebisse, die einem Gekreuzigten ausgerissenen Haare gegen viertägige Fieber, verbrannte Haare gegen Krebs (Plin. ebd.). Weiberhaare verbrennt man, damit die an Mutterbeschwerden

[1] Abbott, Macedonian Folklore 124, 144.

[2] Vgl. meine Bemerkungen in Festskrift til Alf Torp (Kristiania 1913) S. 79. Ein interessanter Niederschlag desselben Glaubens ist noch nachzutragen, nl. Gregor de glor. conf. 38 von dem wunderbaren Feuer, das sich über dem Kopfe eines Ordensmanns zeigte: *quamquam coma in sublimi producta excreverat, non tamen flamma noxia erat capiti.* (Man denkt unwillkürlich an die ägyptischen Priester, die sich Alkohol auf das Haupt schütteten und anzündeten, um sich dadurch den Schein der Göttlichkeit und einen »Nimbus« in eigentlichster Bedeutung zu geben, s. Diels, Die Entdeckung des Alkohols, Abh. Ak. Berlin 1913, 3, 24).

[3] Vgl. z. B. Pap. Holm. ed. Lagercrantz 3,42. 7,27.

Leidenden wieder »Luft bekommen« (Plin. ebd. § 70)[1]. Die Frauenhaare verbrennt man in einem Topf, und setzt Silberglätte hinzu, damit heilt man dann Ausschlag und Jucken der Augen, mit Honig und Weihrauch zusammen Kopfwunden u. a. (Plin. ebd. § 71). Verrenkungen heilt man durch verbrannte Weiberhaare und Talg.

Die Wolle wird ganz besonders in Krankheitsfällen u. dgl. benutzt. Daß man mit Wolle und heißem Öl die Glieder einreibt, ist natürlich; daß man aber dadurch einen Totgesagten wieder zum Aufleben bringt (Artemid. IV 82), führt ins Übernatürliche hinüber. Plin. sagt n. h. XXIX 30, daß »die Wolle mannigfache medizinische Verwendung findet, in Verbindung mit Öl, Wein oder Essig, je nachdem man erweichen, beizen, zusammenziehen oder erweitern muß, man legt sie auf verrenkte Glieder und schmerzende Muskeln oder streut sie unter das Gehirn (*crebro subfusae*); bei Verrenkungen setzen einige Salz hinzu, andere legen Wolle und Raute mit Schmalz auf, ebenso bei Quetschungen und Geschwülsten ... auf Geschwüre mit Honig«. Die Wolle soll zuweilen frisch geschoren (οἴσυπος) sein: »alle frisch geschorene Wolle besitzt Heilkräfte« (Plin. VIII 73). Alles Unberührte besitzt ja die volle Kraft und kommt dem Geweihten gleich. Nach Plin. XXIII 47 wird der mit Pech versetzte Wein beim Husten u. ä. mit frisch geschorener Wolle aufgelegt (sonst in Leinwand oder in einem Schwamm); XXVIII 246: frisch geschorene, mit Ochsengalle getränkte Wolle befördert die Reinigung der Frauen (man mag auch Hyssop und Natron hinzusetzen); XXX 72: gegen Fehler an der Scham die Asche schmutziger Widderwolle (auch frisch geschorene Wolle mit kaltem Wasser). Schwarze Wolle ist besonders wirksam, sie deckt ja das Tier mit ihrer dunkeln Hülle zu, sie gehört der Nacht und allen Geistern des Todes und der Krankheiten. Plin. XXIV 180: gegen Kröpfe und Fettbeulen wickelt man neun Knoten von einem (zwei oder drei) Grashalm in frische, schwarze Wolle ein und legt sie auf (dabei verwendet man auch sonstige abergläubische Maßregeln); XXVIII 82: gegen Bisse toller Hunde und gegen drei- und viertägige Fieber tränkt man die Wolle eines schwarzen Widders mit Menstrualblut und schließt dies in ein silbernes Armband (in der Edda dagegen heißt es: das Haar der Hunde heilt die Bisse der

[1] Herr A. Fonahn verweist mich auf Küchler, Beitr. zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin (Lpz. 1904), Text 25, Kommentar S. 114, wo es gegen Aufbrechen und Diarrhöe infolge einer Entzündung im Inneren des Körpers empfohlen wird »ein Schamhaar einer Greisin mitten in den Mund [des Patienten] zu tun« (vielleicht um Erbrechen zu bewirken, wie Küchler meint). Herr Fonahn macht mich auch auf Ibn El-Beithar in Notices et extraits de la Bibl. nat. XXV 1, 334 aufmerksam, wo man gegen Krankheiten des Uterus mit Haaren (auch mit Weihrauch) räuchert.

Hunde, als homöopathische Magie); XXVIII 111: das Herz eines Krokodils legt man in Wolle eines schwarzen Schafs, »an dem keine andere Farbe zu bemerken ist und das aus dem ersten Wurf stammt«, gegen viertägige Fieber; XX 225: die Wurzel der Malve heilt, in schwarzer Wolle aufgebunden, kranke Brüste der Frauen. Notwendig schien aber nicht allen die schwarze Farbe der Wolle. Purpurne Wolle kommt auch vor, und vereinigt in sich die Kraft sowohl des Haares wie des Blutes. Seren. Samm. 1099 empfiehlt, wenn man eine Warze wegnimmt und sie zu stark blutet, die Asche von purpurner Wolle daraufzulegen (*quod fuerit vero conchyli sanguine tinctum*). Sehr oft dient die Wolle nur als ein bequemes Mittel zum Auflegen der Arzneien. Plin. XXIII 70: mit dem Saft der Ölblätter tränkt man die Wolle und bindet sie bei zu starker Menstruation der weiblichen Scham auf (ebenso § 74 mit Ölsatz, § 75 in Wolle gegen Verrenkungen); XX 54: Xenokrates empfiehlt bei dreitägigem Fieber, einen Zweig Polei in Wolle einzuwickeln und vor dem Anfalle daran zu riechen oder denselben auf das Lager des Patienten zu legen (vgl. § 61) — dies erinnert uns direkt an die mit Wolle umbundenen Ölzweige der ἱκέται; ebd. § 175 Origanon mit Essig, Öl und Wolle gegen Stoßbeulen; XXVII 77: Enneaphyllum wickelt man gegen Lendenschmerzen in Wolle ein, »damit es nicht zu sehr brenne« u. a. m. Zuweilen muß man die Wolle heimlich den Hirten wegnehmen, so Plin. XXIX 64: zwei Wanzen, in solche Wolle gewickelt, und an den Arm gebunden, heilen nächtliche Fieber (ebd. 126 in Öl oder Wein getränkte Wolle).

Die Verwendung des Haares im Liebeszauber wurde schon oben berührt (Eur. Hipp. 514, wo Reiske einleuchtend πλόκον statt λόγον verbessert hat), vgl. Luk. dial. mer. IV 4 f., wo die alte syrische Zauberin »etwas von dem, was dem Geliebten gehört, verlangt, wie Kleider oder Sandalen oder etwas vom Haar oder dergleichen«, z. B. Nägel. Die Klaue eines Kamels und einer Kuh und das Haar einer Jungfrau werden erfordert im Zaubergesang an den Mond, Pap. Par. 2305[1].

Das Haar hat, wie gesagt, direkt apotropäische Wirkung. Man verbrennt Frauenhaare, um durch den Rauch und den Geruch Schlangen zu vertreiben (Plin. XXVIII 70), nach Colum. VIII 5,18 hält man das verderbliche Anhauchen der Schlangen von den Hühnchen weg durch Verbrennen von Hirschhorn, Galban oder Frauenhaaren (ähnlich auch Pallad. XII 6: *propter serpentes, qui plerumque sub praesepibus latent, cedrum vel galbanum vel mulieris capillos aut cervina cornua frequenter uramus*). Haare vom Bart einer Katze dienen als Phylakterion in Pap. Mimaut, Nr. 2391, 95 ff.

[1] In der δέλτος ἀποκρουστικὴ πρὸς Σελήνην (ὄνυξ καμήλου καὶ βοὸς, θρὶξ παρθένου).

Wess. Um Mücken zu entfernen, streckt man ein Pferdehaar durch den Wohnraum zur Tür hin (Geop. XIII 11,1 *κώνωπας διαφθείρει . . . καὶ οὐκ ἐάσει δὲ αὐτοὺς εἰσελθεῖν*). Pap. Par. 65 hängt man mittels eines Pferdehaares an einer Röhre einen Käfer auf, wo allerdings die apotropäische Bedeutung nicht so bestimmt hervortritt. Von der magischen Kraft des Pferdehaares legt ein abergläubischer Brauch der englischen Schulknaben ein amüsantes Beispiel ab: wenn sie ein Pferdehaar, am liebsten dem Schwanze eines lebenden Pferdes frisch entnommen, in der Hand (quer über die Handfläche gelegt) halten, muß der Stock des Schulmeisters zerbrechen. Dazu führt Abbott, Maced. Folklore 301 einen ganz ähnlichen Aberglauben der Schulknaben von Saloniki an, wo allerdings nichts Bestimmteres über die Art des Haares angegeben wird. Daß man noch in Griechenland Bärenhaare (und Bärenklauen)[1] als Amulette verwendet, gehört ebenfalls hierher — hier ist die Tierart (vgl. Wolfzähne, Krebsscheren u. a.) entscheidend. Dann apotropäisch auch in der Zauberhandlung, Pap. Par. 1336 (in der *ἀρκτικὴ δύναμις*), wo man Fett eines schwarzen Esels, einer buntscheckigen Ziege, eines schwarzen Stieres nimmt, dazu aithiopischen Kyminos, womit man *πρὸς ἄρκτον* räuchert; dabei trägt man ein aus den Haaren der betreffenden Tiere geflochtenes Band um den Kopf[2].

Nach den vorstehenden Erörterungen werden wir jetzt einige Fragen, die mit dem Opferritus des Tieropfers zusammenhängen, besprechen. Daß das Haarabschneiden keine Stellvertretung bedeutet, wird man wohl nach den obigen Ausführungen zugestehen. Man hat dafür Eur. Iph. T. 820 angeführt[3] (Or. *τί γάρ; κόμας σὰς μητρὶ δοῦσα σῇ φέρειν* [sc. *οἶσθα*]. Iph. *μνημεῖα γ' ἀντὶ σώματος τοὐμοῦ τάφῳ*). Aber Iphigeneia selbst hebt hervor, daß dies nur ein Erinnerungszeichen statt ihrer selbst wäre, was gar nicht auffällt. Sie hätte ebenso gut etwas von ihren Kleidern oder vom sonstigen Schmucke senden können (vgl. über die Krieger Schol. Aesch. sept. 49). Sie schickt aber, was sie selbst für das Schönste hält (Locken wurden ihr auch bei der Todesweihe von Kalchas abgeschnitten). Jedenfalls

[1] Rouse, Folklore X (1899) 155 (Lesbos); auch aus Iannina bekannt. Die Stelle entnehme ich dem Aufsatz von B. Schmidt, Neue Jahrb. f. kl. Alt. XVI (1913) 596. Sieben Haare der Hyäne mit anderen Zutaten *continere partus promittuntur,* Plin. XXVIII 98.

[2] Dem Haare hat man zuweilen geradezu einen göttlichen Charakter beigelegt, vgl. Mon. Germ. hist. Conc. I 39, Concil. Roman. a. 745, vom Häretiker Adalbert: *ungulas suas et capillos dedit ad honorificandum et portandum cum reliquiis sancti Petri principis Apostolorum* (vgl. Deubner S. 1010).

[3] Sommer a. O. 53.

erklärt dies nicht den Opferritus, wo nach dem Haarabschneiden das Tier selbst bluten mufs. Ebenso steht es mit Apoll. Rh. IV 26 ff., das man mit gleichem Rechte hätte anführen können. Medeia nimmt von dem väterlichen Palaste Abschied —

κύσσε δ' ἑὸν τε λέχος καὶ δικλίδας ἀμφοτέρωθεν
σταθμούς, καὶ τοίχων ἐπαφήσατο, χερσί τε μακρὸν
ῥηξαμένη πλόκαμον, θαλάμῳ μνημήια μητρὶ
κάλλιπε παρθενίης, ἀδινῇ δ' ὀλοφύρατο φωνῇ
»τόνδε τοι ἀντ ἐμέθεν ταναὸν πλόκον εἶμι λιποῦσα,
μῆτερ ἐμή .....«.

Medeia nimmt von ihrem Jungfernstand und zugleich von ihrer alten Heimat Abschied, statt ihre Locke irgendeiner Gottheit zu weihen, läfst sie sie in der Kammer als ein Erinnerungszeichen für die Mutter zurück. Was dem Dichter zu dieser schönen Erfindung den Anlafs gegeben hat, ist nicht ganz klar — die Stelle erinnnert sowohl an die Iphig. Taur. wie an die Alkestis des Euripides, vielleicht nimmt sie auch auf irgendwelchen Volksbrauch, nach dem man die Locke den Hausgeistern im väterlichen Hause weihte, Bezug.

Auch das Haarscheren der korinthischen Kinder, die ein Jahr lang in schwarzen Kleidern der Hera Akraia dienen (Schol. Eur. Med. 264, Paus. II 3,7), darf man nicht als ein Überbleibsel eines Menschenopfers ansehen. Es ist vielmehr ein Weiheritus, ein rite de passage, der — wie aus der schwarzen Bekleidung der Kinder hervorgeht — direkt dem Totenkultus entstammt [1]. Als eine Weihe fafst ja z. B. Tertullian auch das Haaropfer der Neugeborenen auf, wenn er de an. 39 sagt: *quis non exinde* (sc. ab partu) *aut totum filii caput reatui vovet aut aliquem exipit crinem aut totum novacula prosecat.*

Es sind die Stirnhaare, die man beim Tieropfer abschneidet. Die Stelle, wo man die Haare wegschneidet, ist nicht gleichgültig. Die Haare sind ja hier länger; aber die Schwanzhaare nimmt man nicht. Die **Stirn** vertritt das Haupt, dessen Bedeutung in dem Kultus überaus grofs ist, und dies hinwiederum als pars pro toto den ganzen Körper. Schon oben sahen wir, dafs die Menschen öfters gerade die Stirnlocken einer Gottheit weihten und sich diese Haare abschnitten [2]. Aber den Göttern gehen die Toten voraus.

[1] Davon, dafs die schwarze Kleidung von Anfang an »aus Trauer über den Verlust der Gespielen« getragen worden wäre (Sommer a. O. S. 55), kann natürlich keine Rede sein.

[2] Aus Klemm, Allgem. Kulturgesch. II 84 führt Samter, Familienfeste 67 noch folgendes an: bei den Albiponen in Südamerika schneidet ein Zauberer dem neugeborenen Kinde am Vorderhaupt einige Haare ab.

Die Totengeister setzen sich gern gerade hier fest (vgl. oben S. 195), wie die siegreichen Feinde gerade an den Stirnhaaren die Gefangenen wegführen. Sehr bezeichnend dafür ist ein norwegischer Brauch: wenn man ein Schaf geschoren hat, soll man ein Kreuz in die Wolle zwischen beiden Ohren scheren (die Schere streicht man nachher über das Maul des Tieres, indem man einen auf die Wolle bezüglichen Spruch hersagt) [1]. Damit möge man einen abergläubischen Gebrauch aus dem modernen Epiros zusammenstellen: Kinder, die tagsüber dem bösen Blick der Menschen ausgesetzt waren, salbt man vor dem Schlafengehen auf der Stirn mit Öl aus der »ewigen Lampe«, die sich in jedem Hause vorfindet, in Kreuzesform (auch ihre Lippen werden damit bestrichen) [2]. Gerade die Stirn — und die Stirnhaare — bedarf des Schutzes. Die römische Amme rieb die Stirn des Neugeborenen mit Speichel bei der Namengebung, Pers. II 31. Gleicherweise belecken in Kephalonia und anderswo im modernen Griechenland die Mütter die Stirn der Kinder gegen Behexung [3].

Daß die Stirnhaare besonders repräsentativ und kräftig sind, begegnet uns auch im Aberglauben. Es heißt z. B. bei Wuttke[3] § 698: wenn man das Kalb entwöhnen will, schneidet man ihm Haare von der Stirn und gibt sie der Kuh zu fressen, dann brüllt sie dem Kalbe nicht nach. Bei Marcell. de med. I 89 wird gegen Kopfschmerzen empfohlen, Wolle von der Stirn eines Widders zu nehmen, in einem neuen Deckel eines Topfes zu verbrennen, die Asche in einem Mörser zu zerreiben und mit Essig auf die Stirn zu streichen. Stirnhaare (und Mark) eines Löwen sind ein wichtiger Teil eines Zaubermittels bei Plin. XXIX 68; Stirnhaut der Hyäne schützt gegen Behexungen, ebd. XXVIII 101; das Fell von der linken Seite der Stirn des Flußpferdes, an die Scham gebunden, vertreibt die Lust zum Beischlaf, und die Asche davon gibt Haar statt der Glatze, ebd. § 121. Daß man den Haaren eine außerordentliche Kraft zuschrieb, geht auch aus anderen abergläubischen Gebräuchen hervor, die in diesem Zusammenhange angeführt sein mögen. Nach Plin. X 180 läßt man den Stuten die Mähne abschneiden, damit sie eher dulden, sich von einem Esel bespringen zu lassen, »denn auf ihre langen Haare sind sie stolz« (nach VIII 164 verlieren die Stuten die Geilheit durch Abschneiden der Mähne) [4].

[1] Storaker, Folkevennen 1862 S. 450, 231 (Lister og Mandals amt).

[2] B. Schmidt, N. Jahrb. 1913, 602 (nach *Σύλλογος* XVIII 197, vgl. XIV 208).

[3] B. Schmidt, a. O. 601 (vgl. Frank W. Nicholson, Harvard Studies VIII 1897, 23 ff.).

[4] Man erinnere sich zugleich an die Ausführungen des Theophrast de odor. 13,62, dem zufolge die *δύναμις* auch in dem Felle sitze: jedes Tier hat seinen besonderen Geruch, *θαυμαστὸν δὲ καὶ ἴδιον τὸ συμπάσχειν τὰς*

In Deutschland und auch anderswo benimmt man einem Hunde und überhaupt neugekauften Haustieren die Lust zum Fortlaufen, wenn man ihnen Haare ausreifst (nach Wuttke[3] § 679 soll man dem Hunde drei Haare ausreifsen und diese in der Küche unter ein Tischbein legen [als ein Opfer für die Hausgeister], § 699 den neugekauften Kühen drei Haare ausreifsen und diese im Brot den Kühen zu fressen geben). Damit vergleiche man hinwiederum den arabischen Brauch, dem Gefangenen, den man laufen läfst, die Stirnhaare abzuschneiden und zu behalten, »zum Zeichen, dafs man ihn in der Gewalt hat« (Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. III 118).

Eine der griechischen und römischen ähnliche Auffassung spricht sich in dem altindischen Tieropfer aus. Hier salbt der Opferer das Opfertier zwischen den Hörnern [1] (eine *accumulation de sainteté*, nach Hubert-Mauss, Mélanges d'hist. des rel. 43). Schon bei den Zurüstungen zum Opfer, bei dem »Hintragen des Feuers zum Hochaltar« (zur *uttaravedi*), wirft der Advaryu einen Büschel weifser Haare, die zwischen den Hörnern eines Widders wachsen, auf die Erhöhung des Hochaltars (bei der Niederlegung des Feuers)[2]. Bei dem *agnicayana* schneidet man dem Bocke Haare ab und jagt ihn (wie Esel und Pferd) weg [3].

Als eine rein dichterische Analogiebildung zu diesem Abschneiden der Stirnhaare im offiziellen Opferritus werden wir das Auftreten des Thanatos bei Eur. Alk. 74 ansehen, wo der Todesgott sich dadurch der jungen Königin bemächtigt, dafs er ihr die Kopfhaare abschneidet: *ἱερὸς γὰρ οὗτος τῶν κατὰ χθονὸς θεῶν / ὅτου τόδ' ἔγχος κρατὸς ἁγνίσῃ τρίχα* — die Handlung selbst nennt er *κατάρχεσθαι ξίφει* (V. 73). Es dürfte einleuchtend sein, dafs die Königin durch dieses Haarabschneiden dem Tode verfällt, wie auch die Opfertiere dadurch »dem Tode geweiht« werden, und es bleibt bei der Erklärung der antiken Philologen, vgl. Schol. Eur. Alk. 76 Schw.: *ὅτου τόδ' ἔγχος· ἐκεῖνος, φησὶν, οὐκέτι ἐκφεύγει τὸν θάνατον οὗ τὸ ἔγχος κόψῃ τὴν τρίχα. ἡ δὲ μεταφορὰ ἀπὸ τῶν θυομένων προβάτων, ἐπειδὴ πρῶτον τοὺς μαλλοὺς κόπτουσιν* [4]. Man hat sich schon

---

τραγέας ὅταν ἡ ὥρα καθήκῃ τῆς ὁρμῆς. αἴτιον δὲ δηλονότι τὸ ὑπολείπεσθαί τινα ἐν τῷ δέρματι δύναμιν ἢ ὑγρότητα τοιαύτην ἀφ' ἧς ἡ ὁρμὴ γίνεται καὶ ζώντων· κινουμένης οὖν καὶ διαθερμαινομένης ταύτης ὑπὸ τοῦ ἀέρος εὔλογον καὶ τὰ δέρματα καθ' ὅσον ἐπιβάλλει (κινεῖσθαι). διὸ καὶ ὡς πρῶτον αἴτιον ἡ διάθεσις· τότε γὰρ καὶ οἱ μὴ ὀχεύοντες ὄζουσι καὶ οἱ ἄγονοι καὶ αἱ αἶγες ὅλως.

[1] Schwab, Das altind. Tieropfer 96.

[2] Schwab a. O. 36.

[3] Hillebrandt, Rit.-Lit. 162.

[4] Im Schol. zu V. 74 Schwartz heifst es: *κατάρξομαι ... ἀντὶ τοῦ ἀπάρξομαι, ἀπαρχὴν τῶν τριχῶν λάβω, ὡς ἔθους ὄντος τὸν Θάνατον τοῦ*

in antiker Zeit gefragt, ob der Dichter auf einen volkstümlichen Brauch, dem Menschen in der Sterbestunde die Haare abzuschneiden, anspielt, was aus der Bemerkung des gelehrten Cornutus anläßlich der Vergilstelle Aen. IV 702 ff. bei Macrob. V 19 hervorgeht (*unde haec historia ut crinis auferendus sit morientibus ignoratur, sed adsuevit poetico more aliqua fingere ut de aureo ramo*). Im alten Indien hat man dem Toten vor der Verbrennung das Haar und die Nägel geschnitten [1]; aber wir wissen nicht, daß die Griechen und Römer es ebenso taten, im Gegenteil: *ναναγήσαντες μὲν γὰρ καὶ ἐκ μεγάλης ἀναστάντες νόσου ξυροῦνται οἱ ἄνθρωποι, ἀποθανόντες δὲ οὔ*. Und jedenfalls ist das Haarabschneiden an der Euripidesstelle ein Zeichen des bevorstehenden und nicht des eingetretenen Todes. In diesem Sinne hat Vergil a. O. weiter gedichtet, wenn er von der jungen Dido, die in hartem Todeskampfe liegt, V. 696 sagt: *nondum illi flavum Proserpina vertice crinem | abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco*. Also die Todesgöttin vollzieht durch das Haarabschneiden die Todesweihe: der Mensch muß sterben. Eine kleine Abbiegung von diesem Gedanken bezeichnet das Auftreten der Iris auf den Befehl der Iuno, V. 700 ff.: der Mensch kann nicht sterben, ehe das Haar geschnitten und damit die ineinander geschlungenen Glieder erschlaffen. Die Haarlocken sind es, die magisch die Seele an den Körper binden, so gut wie die sonstigen Binden und Knoten im Aberglauben; Vergil hat an den magischen Bindezauber bei der Geburt, an die übergeschlagenen Beine, die ineinander verschlungenen Hände u. ä. denken können (vgl. V. 693, wo Iuno die Iris schickt, quae luctantem animam *nexosque resolveret artus*). Dem *Dis* überbringt Iris das abgeschnittene Haar. Zum Auftreten der Iuno bei dieser Gelegenheit mag auch die Rolle der der Proserpina gleichwertigen Iuno inferna (der z. B. der goldene Zweig im 6. Buche heilig ist) beigetragen haben. — Wie Vergil faßt auch Stat. silv. II 1,146 die Rolle der unterirdischen Iuno auf, wenn er vom Sterbenden sagt: *iam complexa manu crinem tenet infera Iuno*. Sie hat das Haar schon angefaßt, um es selbst abzuschneiden [2].

Ganz anders liegt die Sache, wenn in neugriechischen Märchen und Liedern der Totengott Charos die Menschen an den Haaren faßt, um sie in sein dunkles Reich hinabzuführen [3]. Dies ist wirklich das Zeichen

---

μέλλοντος ἀποθνήσκειν τὴν κόμην τέμνειν ξίφει· ὃν οὐκέτι δυνατὸν ἦν ζῆν — das hat der Scholiast alles aus der Euripidesstelle herausgelesen, ebenso was man im Schol. zu V. 75 liest.

[1] Oldenberg, Rel. des Veda 427.

[2] Verfehlt scheint mir die Erklärung Sommers a. O. 62.

[3] Vgl. z. B. B. Schmidt, Volksleben der Neugr. I 230. Politis, *Μελέται* u. s. w. Nr. 985 ff. Damit vergleiche man den Aberglauben der Dakota-Indianer, o. S. 350,2.

der Besitzergreifung (das natürlich nicht mit dem Haarabschneiden der Sklaven zusammengeworfen werden darf, denn dies letztere ist ja ein Durchgangsritus und ein Manenopfer zugleich). Daß man die gefangenen Weiber an den Haaren wegschleppte, kennen wir aus Rom und Griechenland (z. B. Od. XXII 187 *ἑρύειν κουρίξ*, Athene greift Achilleus von hinten an den Haaren Il. I 194 *ξανθῆς δὲ κόμης ἕλε Πηλεΐωνα*, wie sie auf dem pergamenischen Altare den Giganten Alkyoneus auf dieselbe Weise ergreift, Aisch. suppl. 430 u. ö., Aischin. III 150 *ἀπάξειν εἰς τὸ δεσμωτήριον ἐπιλαβόμενος τῶν τριχῶν*, Achill. Tat. V 23, Tib. I 6,71 u. s. w.[1]). Aber auch sonst aus aller Herren Ländern, z. B. in Dänemark wird der in die Berge Entrückte an den Haaren aus dem Kreise der Berggeister herausgezogen[2]. Dann begegnet uns dieselbe Vorstellung in der kräftigen und bilderreichen Sprache der Zauberpapyri. Im Pap. Lond. CXXI 887 wird die Göttin Selene angerufen, die Geliebte »bei den Haaren« herbeizuführen[3], im Pap. Par. 376 lautet die Aufforderung an den Daimon in ähnlichem Liebeszauber: *ἕλκε τὴν δεῖνα τῶν τριχῶν, τῶν σπλάγχνων, τῆς ψυχῆς πρὸς ἐμέ* . . . mit wirkungsvoller Steigerung. In der Traumdeuterei heißt es, es sei gut, wenn der Angeklagte träume, daß er ganz kahl ist: *ὅλην τὴν κεφαλὴν ψιλὴν ἔχειν ἀγαθὸν τῷ φεύγοντι δίκην καὶ τῷ φοβουμένῳ μὴ πρός τινων βίᾳ κατασχεθῇ· ῥᾷστα γὰρ ἂν διαφύγοι ἀνεπίληπτος ὤν* (anderen aber bedeute es, daß man alles, was zum Schmuck des Lebens gehöre, verlieren werde). In einer von Pradel (RGVV III 3, S. 14,7 ff., vgl. S. 130) herausgegebenen Zauberanweisung heißt es: »Stelle das Tier mit dem Kopfe nach Osten zu, spucke dreimal aus, ergreife die Stirnhaare, halte sie fest und sprich . . . «. Pradel verweist auf Nic. Myr. 441 F, wo man das Haar eines Menschen während des Segensspruches anrührt. Das ist alles ebenso natürlich, wie wenn der Jude seine Hand auf den Kopf des Opfertieres während des Gebetes legt[4], oder wenn die Griechen und Römer die Schafe und Ziegen an den Hörnern zum Altare führen (vgl. die Vasenbilder u. a., auch Verg. Georg. II 395 *et ductus cornu stabit sacer hircus ad aras*).

Wie die Stirnhaare spielten auch die Augenbrauen im Aberglauben[5] und Kultus eine wichtige Rolle. Bei Plin. XXVIII 89 finden wir die Notiz, daß derjenige, der sich mit Fett einreibe, in der Gunst der

[1] Andere Verweise bei Sommer a. O. 60 f.

[2] Kristensen, Danske Sagn I 255 und 262 (Feilberg a. O.).

[3] Wohl zu lesen: *ἆξαι αὐτὴν τῶν τριχῶν τῶν ποδῶν*.

[4] Über die Heiligkeit des Kopfes vgl. Robertson Smith a. O. 293 f.

[5] Vgl. Plaut. Pseud. 107 *ita supercilium salit* — als günstiges Vorzeichen (vgl. W. Otto, Philol. a. O., der es richtig zu dem Aberglauben der Zuckungen

Völker und Könige steige, und am besten eigne sich dazu das zwischen den Augenbrauen sitzende Fett (ubi esse nullum potest, fügt er hinzu). Wir hören davon, daß den Sklaven sowohl Kopfhaar wie Augenbrauen abgeschnitten wurden (Petron. 103). Die Gewohnheit läßt sich bis auf den Totenkultus zurückverfolgen, was Artemid. I 25 ausdrücklich bestätigt: *ψιλαὶ δὲ* (sc. *ὀφρύες*) *οὐ μόνον ἀπραξίας καὶ ἀηδίας ἀλλὰ καὶ πένθος ἐσόμενον προδηλοῦσιν· ἔθος γὰρ παλαιὸν ἐπὶ πένθει τὰς ὀφρύας ψιλοῦσθαι.* Damit muß man die Vorschrift Deuteron. 14,1 zusammenhalten: »Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes; ihr sollt euch nicht Male stechen noch kahl scheren über den Augen über einem Toten«. Man darf auf abergläubische Vorstellungen verweisen, die hier ihren Ursprung haben dürften, wie z. B. daß die russischen Waldgeister keine Augenbrauen haben [1]. Wenn man den Körper ganz gründlich reinigte, hat man den ganzen Körper rasiert, vgl. die Levitenweihe oben S. 395. Wer die Stadt Hierapolis betrat, um der großen Göttin ein Opfer darzubringen, hatte sich zuvor Haupthaar und Augenbrauen zu schneiden (Luk. de dea Syr. 55). Dann werden endlich die Augenbrauen ordentliche Opfergaben, sowohl im alten Peru [2] wie im alten Rom, Varro l. l. V 69 *mulieres potissimum supercilia sua attribuunt ei deae* (sc. der Iuno Lucina) und Paul. bei Fest. p. 304: *supercilia in Iunonis tutela esse putabant in qua dicuntur mulieres quoque.* Verfehlt ist m. E. die Deutung, daß »die Frau sich durch ihre Augenbrauen in die Gewalt der Iuno gebe . . weil dem Genius die Stirn gehöre« [3], sie trifft jedenfalls das Ursprüngliche nicht. Die Alten dachten an die etymologische Herleitung der Lucina von *lucere* und an das Augenlicht, was hier nicht in Frage kommen kann. Aus dem Wegtun der verunreinigten Haare ist ein Opfer geworden, das der Göttin zufiel. Das Opfer wird wohl nach erfolgter Geburt stattgefunden und die Wöchnerin vom Tabu der Wochen befreit haben. Die Geister suchen sowohl die Haare wie die Augen auf. Die Weiber, die am Altertümlichen zäh festhielten, haben damit auch wirklich ein Opfer ihrer Schönheit dargebracht.

---

stellt). — Bei den Zulus findet sich der Aberglaube, daß die Mitte der Stirn und die Augenbrauen eines Feindes dem Besitzer die Kraft geben, den Feinden gerade ins Gesicht zu sehen (Frazer G. B.[3] V 2,152) — die Stirn bedeutet hier den Mut und die Augenbrauen das Augenlicht. Vgl. auch Samter, Geburt u. s. w. 186.

[1] Mannhardt, Baumk. 139.

[2] in den Gesetzen der Inkas (Robertson Smith S. 253).

[3] W. Otto, Philol. LXIV (1905) 182.

Daß die Stirnhaare, die bei den Griechen — denn als römische Opfersitte ist dies nicht bezeugt — dem Opfertiere abgeschnitten und ins Feuer gelegt wurden, eine selbständige Opfergabe waren, geht noch daraus hervor, daß man eben bei ihrer Darbringung öfters zu den Göttern betet. Nachdem Nestor bei der Opferhandlung Od. III 444 ff. die *καταρχή* durch die *χέρνιψ* und die Opfergerste vollzogen hat, heißt es, daß er zu Athene betet, indem er die Haare ins Feuer wirft (als *ἀπαρχή*): *πολλὰ δ' Ἀθήνῃ | εὔχετ' ἀπαρχόμενος, κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλων.* Von den anderen heißt es im folgenden Vers auf formelhafte Weise: *αὐτὰρ ἐπεί ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο,* — also Gebet, während sie die Opfergerste werfen, danach das Schlachten des Tieres. Das ist natürlich, denn nur der Opferer selbst hält die Stirnhaare in den Händen, und er allein kann die Darbringung mit einem Gebete begleiten. Gleicherweise heißt es von Eumaios Od. XIV 422 ff.:

ἀλλ' ὅγ' ἀπαρχόμενος κεφαλῆς τρίχας ἐν πυρὶ βάλλεν
ἀργιόδοντος ὗὸς καὶ ἐπεύχετο πᾶσι θεοῖσιν
νοστῆσαι Ὀδυσῆα πολύφρονα ἔνδε δόμονδε,

darauf schlachtet er das Schwein und opfert den Göttern von allen Gliedmaßen u. s. w. Dieselbe Reihenfolge kehrt im chthonischen Ritus wieder. Denn so verfährt Äneas, wenn er am Eingange des Avernersumpfes (wie gewöhnlich, vgl. Liv. XXVI 12) opfert (vgl. das Seelenopfer Od. X 517, XI 25 ff.):

quattuor hic primum nigrantes terga iuvencos
constituit frontique invergit vina sacerdos
et *summas carpens media inter cornua setas*
ignibus imponit sacris, libamina prima,
voce vocans Hecaten coeloque Ereboque potentem

(danach wird die *agna* der Nacht und der Erde, die *vacca* der Proserpina, die *viscera* dem Pluto geopfert). Hinter dem chthonischen Ritus steht als der ursprünglichere der Ritus des Totenopfers; hier aber hat jeder zuerst sein eigenes Haar mit eigenen Händen auf die Leiche gelegt, ehe sie bestattet oder verbrannt wurde.

Bei den Eidopfern[1] gilt es, alle, die sich eidlich verpflichten, auch persönlich an der religiösen Handlung teilnehmen zu lassen. So geschieht es Il. III 274: die Herolde verteilen die den Opfertieren abgeschorenen Stirnhaare an die Führer der beiden Parteien, worauf Agamemnon mit aufgerichteten Händen zu Zeus, Helios und Gaia u. a. betet; die anderen

[1] Stengel, Kultusalt.[2] 122 f. Opferbr. 43 über den Unterschied zwischen Il. III 274 und XIX 254: *κάπρου ἀπὸ τρίχας ἀρξάμενος, Διὶ χεῖρας ἀνασχών | εὔχετο.*

dagegen beten erst beim Libieren des zusammengemischten Weines (V. 296). Alle halten die Haare, wie man sonst den Altar oder den Kopf des Opfertieres, bei griechischen Eidopfern besonders die Fleischstücke anfaßt oder auf die τόμια tritt, oder wie bei den Skythen alle, die dem Bedrängten beistehen wollen und sich dazu auf solenne Weise verpflichten, mit dem rechten Fuß auf das Fell treten (s. o. S. 385). Ähnlich ist eine Opferzeremonie bei den Madis (Zentralafrika), wo ein Lamm viermal um die im Kreise sitzende Versammlung herumgeführt wird, und wo die Sitzenden beim Vorüberführen des Tieres diesem ein Wollhaar ausreißen, das sie sich ins Haar stecken oder sonstwo am Körper festmachen (darauf wird das Opfertier in den in der Mitte der Versammlung befindlichen heiligen Steinkreis geführt und dort getötet [1]). Bei den griechischen Eidopfern waren es ursprünglich zweifelsohne die Totenseelen, die das Haaropfer empfingen und das Blut des getöteten Tieres genossen: deren Macht hat man sich untergeordnet und deren Rache im Falle des Meineids heraufbeschworen. Die Erinyen (Il. III 278 f. und XIX 259) sind ihre direkten Erben. Die Haare hat man deshalb einfach auf den Boden geworfen [2] — man hat sie den chthonischen Mächten geopfert, die man anrief. — Es gilt für mich übrigens nicht ganz als ausgemacht, daß der Schwörende selbst die Haare hielt, wenn er betend die Hände gegen den Himmel emporhob (wie z. B. Stengel annimmt). Nach dem Wortlaut Il. III 292 (vgl. XIX 266) gehört das Gebet mit dem ἐντέμνειν zusammen, und wer dies vornahm, stand schon während des Gebetes an der Seite des Opfertiers (die weiter Wegstehenden dagegen konnten nur durch die herumgereichten Stirnhaare damit in Berührung kommen).

Noch eine besondere Verwendung der Haare als Opfergabe kennen wir aus der Szene Soph. Aias 1168 ff., wo der kleine Sohn des Aias als Schutzflehender mit drei Haarlocken an der Seite seines toten Vaters kniet — die Haarlocken wurden ihm, seiner Mutter und dem Bruder des Aias abgeschoren (die Dreizahl ist nicht belanglos). So redet Teukros a. O. den kleinen Eurysakes an:

ὦ παῖ, πρόσελθε δεῦρο καὶ σταθεὶς πέλας
ἱκέτης ἔφαψαι πατρός, ὅς σ' ἐγείνατο.
θάκει δὲ προστρόπαιος ἐν χεροῖν ἔχων
κόμας ἐμὰς καὶ τῆσδε καὶ σαυτοῦ τρίτου,
ἱκτήριον θησαυρόν u. s. w.

---

[1] Frazer im G. B. nach Felkin, S. Ber. Ak. Edinburgh XII 336.

[2] und nicht auf die geschlachteten Tiere gelegt, wie Sommer S. 58 annimmt.

Zur Erklärung dieser Szene hat man richtig auf die mit Wolle umwundenen Zweige der Schutzsuchenden verwiesen [1]. Denn eine einfache Haarspende beim Totenopfer (Jebb z. St.) ist es nicht. Man legt nicht die Haarlocken einfach auf die Leiche nieder und entfernt sich, wie Achill sein Haar direkt in die Hände des toten Patroklos legte. Hier gilt es, den Toten vor Gewalt zu sichern, und deshalb suchen die trauernden Angehörigen — die Hilfe des Toten selbst! Sie werden vertreten durch den nächsten Verwandten, den kleinen Sohn, der durch die dargehaltenen Haare den mächtigen Daimon des Toten anfleht, wie man sonst durch Bittzweige und den Altar anfassend einen *Ζεὺς ἱκέσιος* um Beistand ersucht (vgl. das Haaropfer der Tochter am Grabe Agamemnons Soph. El. 449 f.: *αἰτοῦ δὲ προσπίτνουσα γῆθεν εὐμενῆ / ἡμῖν ἀρωγὸν αὐτὸν εἰς ἐχθροὺς μολεῖν*). Es ist eine ganz eigentümliche und ergreifende Form der *ἱκεσία*, wozu die Situation dem Dichter den Anlaß gab. Aber es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß die Haare hier wirklich die Wolle der Bittzweige vertreten [2]. Dies war vielleicht das Ursprüngliche (über die Gleichstellung des Haares und der Wolle s. o.). Wir dürfen uns zugleich der delischen Sitte erinnern, wo die Jünglinge ihr Haar, um einen Grasbüschel (*χλόη*) geflochten, — die Mädchen ihr Haar um eine Garnspindel gewickelt den hyperboreischen Jungfrauen darbrachten [3]. Auch die Juden schwuren bei ihrem Haupte, aber damit auch bei ihrem Haare (Matth. 5,36: auch sollst du nicht bei deinem Haupte schwören, denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz zu machen). Jetzt schwört man im Orient gewöhnlich bei seinem Bart.

---

[1] Schneidewin-Nauck zu V. 1172; Radermacher, Wiener Stud. XXXIV (1912) 34. Zu künstlich ist die Erklärung Sommers a. O. 16.

[2] Wieseler, Philol. IX 714.

[3] Herod. IV 34. Kallim. in Del. 296 ff.

8. Das Blut.

Über die wichtige Rolle des Blutes bei der Opferung, zumal bei der griechischen, hat man in unserer Zeit eingehende und ergiebige Forschungen angestellt [1]. Vor allem hat Stengel darauf als auf einen uralten Ritus, dem selbständige Bedeutung zukommt, hingewiesen. Wir können uns deshalb in diesem Kapitel enger an die Hauptlinien halten, die Stengel selbst im großen ganzen angegeben hat. Aber seine einseitige Hervorhebung der Rolle Gaias beim Blutopfer werden wir nicht gutheißen können; denn auf Gaia allein wird wohl niemand, trotz der glänzenden Ausführungen Albr. Dieterichs, den ganzen chthonischen Kultus aufbauen. Wir fassen vorläufig nur das Übergießen und Besprengen des Altars mit dem Blute des Opfertieres ins Auge, und suchen, wie Stengel, unseren Ausgangspunkt im Totenkultus.

Es gibt noch Völker, die frisches Menschenblut als Nahrungsmittel oder als besonders geweihte und kräftige Speise genießen (in Amerika, die Negervölker am weißen Nil, die Hottentotten, Tataren u. a.) [2]. Der Skythe trinkt das Blut des Feindes (Herod. IV 61), die Sarmaten genießen es als Nahrung ohne weitere Zubereitung (Plin. XVIII 10). Bei Amm. Marc. XXXI 16,6 lesen wir von einem verbürgten Falle, wo ein Sarazene bei der Verteidigung Konstantinopels gegen Hunnen und Gothen das aus dem Halse des getöteten Feindes quellende Blut einschlürft [3]. — In den zivilisierten Ländern der Jetztzeit begnügt man sich, wie im alten Griechenland, mit dem *μέλαν αἷμα ἐρυμένον ἐν χολάδεσσι* (Hom. Hymn. in Merc. 121, vgl. Etym. m. 35,5 *αἱμάτια· ἀλλάντια* und die Ehrengabe für den *θυαφόρος* bei Dittenb.[2] 616, 53 ... *αἱματίου ὀβελὸς τρικώλιος*).

---

[1] Stengel, Gr. Opferbr. 17 ff., vgl. Ziehen, Bursians Jahresber. 1908, III 49 f.

[2] Vgl. Robertson Smith, Rel. der Sem. 176,361.

[3] *crinitus quidam, omnia nudus praeter pubem, subraucum et lugubre strepens, educto pugione agmini se medio Gothorum inseruit et interfecti hostis jugulo labra admovit effusumque cruorem exsuxit.* Das war etwas den Feinden ganz Überraschendes und Furchtbares. So haben es auch gewisse arabische Stämme vor Mohammed getan, s. Robertson Smith a. O. 240, der auch auf Procop. bell. Pers. I 19 über menschenfressende Sarazenen verweist.

Der Sarazene bei Ammian trank das Blut des eben erschlagenen Feindes. Ganz anders werden wir dagegen das Verfahren Iasons nach der Ermordung des Apsyrtos beurteilen, wo der Mörder das Blut des unschuldig Ermordeten kostet und ausspeit[1]. Das ist offenbar ein Trennungsritus, wodurch man die Seele des Toten entfernt und ihre Kraft zerstört; denselben Zweck verfolgt Iason, wenn er dem Toten die abgehauenen Glieder unter den Kopf legt und sein Schwert am Haupte des Toten abstreicht.

Auf dieselbe Weise haben die Lebenden überall in der Welt ihre Toten mit Blutopfern getränkt[2]. Schon die Leiche wird in Australien, ehe sie sie noch mit Erde überdeckt wird, mit Blut übergossen, indem Männer am offenen Grabe stehend ihre Köpfe gegenseitig mit dem Bumerang so lange bearbeiten, bis das Blut hervorströmt und auf die am Boden des Grabes ruhende Leiche hinabfließt[3]. Es ist nutzlos, hier weitere Beispiele anzuhäufen. Erwähnt sei nur, daß auch die Germanen den Grabhügel ursprünglich mit Blut übergossen (im Mittelalter wurden stattdessen in abgemilderter Form nur Brot, Mehl und Wein dargebracht)[4].

Das wertvollste Blutopfer ist natürlich das Blut der Verwandten und der Menschen (auch der Feinde) überhaupt, dann hat man sich mit dem Blute der Opfertiere begnügt. In Afrika (Unyamwési) läßt man das Blut von etwa zehn Ochsen auf das zugedeckte Grab fließen, dann verzehren alle Einwohner des Dorfes das Fleisch[5]. Wir haben oben erwähnt, daß man durch das Blutopfer den Durst des Toten befriedigt hat, damit seine Gunst erworben, der eigenen Liebe Ausdruck gegeben und sich gegen den Zorn des dem Leben Entrückten geschützt hat. Der Tote durstet ebenso wie der Lebende. So ist ja im Totenkultus überhaupt die Entwicklung gewesen. Man könnte sich aber auch die Sache so vorstellen, daß es ursprünglich die im Kampfe Gefallenen, deren Blut auf die Erde geflossen und deren Leben damit entwichen war, daß sie es waren, denen man zuerst durch das Blutopfer Ersatz darbot (vgl. den homerischen Ausdruck Il. XIV 518 *ψυχὴ δὲ κατ' οὐταμένην ὠτειλὴν / ἔσσυτ' ἐπειγομένη, τὸν δὲ*

---

1 Apollon. Rh. IV 477 ff. mit Schol., dann Schol. Ar. pac. 1056. Lykophr. 106 m. Tz. Etym. m. s. *ἀπάργματα· ὅτι δὲ καὶ ἐγεύοντο τοῦ αἵματος καὶ ἀπέπτυον Αἰσχύλος μαρτυρεῖ.*

2 Z. B. Jevons, Introd. 51 f. 190 f. Frazer, G. B.[3] Magic Art I 90 f.

3 Nach Frazer a. O. Samter, Geburt u. s. w. 171 ff.

4 Lippert, Die Rel. der europäischen Kulturvölker 148 f.

5 Sartori, Speisung der Toten 20.

σκότος ὅσσε κάλυψεν[1]. Ähnlich äufsert sich Varro bei Serv. Aen. III 67: alii sanguinis inferendi ad adescandas defunctorum animas illa ratione consuetudinem tradunt, ut *id quod amiserunt, videantur accipere:* sanguis enim velut animae possessio est, unde *exsangues* mortui dicuntur; dann verweist er zweckmäfsig auf die homerische Nekyia, wo die Toten erst nach dem Bluttrinken reden (alii lac et sanguinem ab hoc accipiunt quod una res nutrit, alia nutriatur). Solche Seelen, die durchs Schwert gefallen, hält man auch gern durchs Schwert von sich weg (wie Odysseus in Od. XI); die frühzeitig sterben, werden leicht Blutsauger (in Indien, Oldenberg a. O. 569), weil sie noch mehr als andere Tote des Blutes bedürfen. Dann wäre der dem Blutopfer zu Grunde liegende Gedanke, den Zorn des Verstorbenen zu beschwichtigen und die Lebenden zu sichern[2].

Diese Anschauung vom Blut als dem Sitz des Lebens, wie es im A. T. ganz scharf formuliert wird und den Griechen geläufig ist, mag sich zuweilen geltend gemacht haben. Aber zu einseitig darf man diesen Gesichtspunkt nicht überall durchführen. Varro hat jedenfalls den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er den Brauch der Klageweiber beim römischen Leichenbegängnis so erklärt: *mulieres in exequiis et luctu ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant, quare etiam institutum est, ut apud sepulchra et victimae caedantur — apud veteres etiam homines interficiebantur* (Serv. Aen III 67)[3]. Die Agone, Gladiatorenspiele, die *caterva*[4] u. s. w. wollen auch die Toten und die Seelen auf ähnliche Weise besänftigen[5]. Bei der Psychagogie in Heliodor VI 14 fängt die Alte das aus

[1] Vgl. Gruppe Gr. M. 728,5. Arnob. adv. g. VII 4 (von den Opfertieren): *animas cum cruore fugientes.*

[2] Mit einer alten medizinischen Anschauung stiften wir Bekanntschaft in Anecd. medica Gr. ed. Ermerius p. 279 (Codd. astrol. Gr. IV 127): *συνέστηκεν ὁ κόσμος ἐκ στοιχείων τεσσάρων οἷον πυρὸς, ἀέρος, ὕδατος, γῆς . . . τὸ μὲν αἷμα ἔοικε τῷ ἀέρι, τὸ δὲ φλέγμα τῷ ὕδατι, ἡ δὲ ξανθὴ χολὴ τῷ πυρὶ, ἡ δὲ μέλαινα τῇ γῇ.* Aber den Wein, das »Blut der Reben«, sah man gern als Feuertrank an, Cornut. c. 30 (vgl. Gruppe Gr. M. 787,7).

[3] Wie Blümner, Privatleb. der Römer 497 dazu bemerken kann: »was gewifs nicht richtig ist«, ist mir unverständlich.

[4] Usener, Kl. Schr. IV 435 ff. Anders Wünsch in Hastings Encycl. Art. *Human Sacrifice* 859.

[5] Serv. Aen. XII 606 »et roseas laniata genas«, *moris fuit apud veteres ut ante rogos regum humanus sanguis effunderetur, vel captivorum vel gladiatorum: quorum si forte copia non fuisset, laniantes genas suum effundebant cruorem, ut rogis illa imago restitueretur. Tamen sciendum, cautum lege XII tabularum ne mulieres carperent faciem his verbis: mulier faciem ne carpito* (vgl. Solon in Athen).

der Armwunde quellende Blut auf und sprengt es direkt auf den Rogus. Umgekehrt bedeutet nach Artemid. V 58 das Blutessen, daß man Gladiator wird (ἔδοξέ τις ἐπὶ μάχτρας μεστῆς αἵματος ἀνθρωπείου βασταζόμενος φέρεσθαι ὑπό τινων καὶ ἐσθίειν πεπηγὸς τὸ αἷμα [= πέλανος, Stengel a. O. 69] . . . ἀπεγράψατο εἰς μονομάχους καὶ πολλοῖς ἔτεσιν ἐπύκτευεν ἀπότομον πυγμήν· τό τε γὰρ ἀνθρώπειον αἷμα ἐσθίειν τὴν ἀπὸ αἵματος ἀνθρωπείου ὠμήν τε καὶ ἀνόσιον ἐσήμαινεν αὐτοῦ τροφήν u. s. w.). Früher würde man es wohl auf die ständige Gefahr des Kriegers gedeutet haben.

Bei den Griechen trinken die Seelen das Blut, wie sie die sonstigen Spenden ebenfalls trinken — τρέφονται ταῖς χοαῖς (Luk. de luct. 9, vgl. Eur. suppl. 535 ff., Luk. Char. c. 22)[1]. Dieser Zug geht direkt auf die Totenspenden zurück, welche bei den Toten Leben und Bewußtsein voraussetzen. Das Zauberblut in der Hand eines Zauberers, wie des Odysseus, wird natürlich besonders wirksam. Bei Homer gießt Odysseus nach dreimaligem Spenden das Blut der Schafe in die Grube der Toten hinab. Nach Luk. Charon 22 goß man (s. o.) Wein und Honigtrank durch Kanäle, die man in die Gräber grub, zu den Toten hinab, während man die Mahlzeit auf einem Rogus vor den Grabhügeln verbrannte. Denselben Tatbestand zeigen die Gräberfunde, vgl. z. B. die Beschreibung des athenischen Friedhofes an der Peiraieusstraße aus dem Ende des 6. Jahrh.s, Brückner und Pernice in Ath. Mitt. XVIII 79 f., 151 ff., wo man das Blut der Tiere in die Amphora über dem Grabe goß, dagegen die Tiere selbst auf der πυρά verbrannte[2]. Der Tote sollte es folglich direkt trinken (man hat ihm zuweilen, der Libationen wegen, einen Becher in die Hand gegeben). Ähnliches wird z. B. aus dem Kongo berichtet[3]; in Bonny wird der Tote unter der Türschwelle begraben, durch eine Röhre gießt der Neger jedesmal, wenn er aus der Hütte heraustritt, Blut zum Munde des Toten hinunter — ganz wie die Phoker auf grobsinnliche Weise ihrem Heros Xanthippos zu Tronis durch eine Öffnung Blut opferten (Paus. X 4,7, vgl. die Türe im Altare des Hyakinthos zu Amyklai) u. a. m.[4] Wir wissen aber, wie die blutigen Opfer im Totenkultus allmählich zurücktraten. Schon im 5. Jahrh. v. Chr. kommen sie nur spärlich für gewöhnliche Sterbliche vor[5]. Sie wollen verherrlichen, ja geradezu auf altertümliche Weise

---

[1] Weiteres bei Stengel, Opferbräuche 24.
[2] Vgl. v. Duhn, Arch. f. Rel. XII 174.
[3] Tylor, Prim. Culture II 31.
[4] Bastian, Der Mensch II 335. Jevons a. O. 52.
[5] Vgl. Stengel, Opferbr. 143.

»heroisieren«. Auf ein paar Eigentümlichkeiten möge hier noch hingewiesen werden.

Schon am Todestage fließt das Blut von zahlreichen Kühen, Ziegen, Schafen und Schweinen um die Leiche des Patroklos herum, »mit Bechern zu schöpfen« (Il. XXIII 34), der Tote liegt da geradezu in geronnenem Blut eingebettet. Am folgenden Tage wird die Leiche während der großen Pompe zum Scheiterhaufen mit Haarlocken der zahlreichen Myrmidonen ganz überdeckt (V. 135), dann auf der πυρά in das Fett der vielen Schafe und Kühe ganz eingehüllt (V. 168), Pferde und Hunde werden noch hinzu geschlachtet, außerdem zwölf kriegsgefangene Trojaner. Hier wird natürlich alles großartig, auf eine dem Fürsten geziemende Weise geschildert. Aber wir stellen fest: das Blutopfer am ersten Tage und die vielen blutenden Tiere und Menschen am Tage des Leichenbegängnisses kehren in dem purpurroten Gewande, in das man die Gebeine des Toten einhüllt [1], in der φοινικίς, womit man in Sparta die gefallenen Krieger schmückt, in den dunkelroten Binden, mit denen man zuweilen die Toten oder den Sarg (dann Grabstein) umwickelt, wieder [2]. Auch das Fett, womit man die zu verbrennende Leiche einhüllt, kehrt in dem Fette wieder, das man um die zusammengelesenen Gebeine des Verbrannten legt (V. 243) — daß derselbe Vorgang auch in den mit Fett umwickelten Beinen der Opfertiere, die man den Göttern auf dem Altare verbrennt, zum Vorschein kommt, hätte man nie vergessen sollen. Der Götterkultus führt hier offenbar den Totenkultus direkt weiter. Blut, Haar und Fett sind ja manchmal gleich prägnante Symbole des akkumulierten Seelenstoffes, der die Totenseelen anzieht.

Wie Patroklos in dem Blute der geschlachteten Tiere liegt, so lassen die Araber die im Kampfe Gefallenen ungewaschen bestatten; ihre Märtyrer werden von den Muslim in ihrem Blute bestattet [3]. Die Griechen ließen ihre Toten (wenigstens nach den literarischen Zeugnissen) gewöhnlich in weiße Gewänder kleiden, aber, wie gesagt, auch in rote (dann auch buntfarbige, vgl. die Vasenbb.) [4]. Ähnlich verhält es sich mit der Tracht der Priester: sie war meist weiß, aber purpurfarbige Kleider trugen die eleusinischen Priester (Etym. M. s. ἡμεροκαλλές. Lys. VI 51), der Asklepiospriester in

[1] Vgl. Pernice in Gercke und Nordens Einleit.[2] II 60. Il. XXIII 253 f. heißt es nur: ἄλλεγον ἐς χρυσέην φιάλην καὶ δίπλακα δημὸν, / ἐν κλισίῃσι δὲ θέντες ἑανῷ λιτὶ κάλυψαν.

[2] Noch heute wird im Mittelmeergebiete öfters der Raum für den Toten rot ausgemalt.

[3] Wellhausen, Skizzen und Vorarb. III[2] 178,3.

[4] Hermann-Blümner, Gr. Privataltertüm. 363.

Pergamon, der Priester des Zeus Sosipolis in Magnesia [1], d. h. in chthonischen Kulten (Ziehen). Gerade in den Kulten, die den altertümlichen Charakter tragen und sich dem Totenkultus am meisten nähern, sehen wir folglich dieselbe Anschauung in der farbigen Tracht durchschimmern. Meines Erachtens müssen wir gerade im Totenkultus auch die Erklärung suchen.

Ein gutes Beispiel dafür, daß man das Blut direkt auf die Gebeine des Toten appliziert, kennen wir aus Ashanti, wo der König bei jeder Totenfeier die Skelette seiner Vorfahren mit Menschenblut wäscht [2]. Man hat zuerst das Blut auf den Toten selbst, dann auf die *πυρά* gegossen; dann hat man später das Blut durch das Grab hindurch dem Toten zukommen lassen oder es einfach auf den Grabhügel gegossen. Ein weiterer Schritt ist es, wenn man den Grabstein mit Blut besprengt (über jetzigen arabischen Brauch vgl. Curtiss a. O. S. 219: Deckstein und Grab des Ortsheiligen mit dem Blut des getöteten Schafes bestrichen, S. 220).

Die Seelen trinken, wie oben gesagt, das Blut, wie sie sonst Honig und Milch [3], Wein, Wasser trinken. In ihren Mythen ebenso. Bei Apollod. II 5,12,7 will Herakles in der Unterwelt den Geistern libieren und schlachtet eine dem Hades gehörige Kuh. Bei Val. Fl. I 735 ff., wo die Ahnenseelen zum Wahrsagen herbeigezaubert werden, zerrinnt in Gruben das Blut eines schwarzen Stieres, *in scrobibus cruor et largus Phlegethontis aperti / stagnat honos*. Gesteigert wird noch dieselbe Kraft des Blutes, wenn Asklepios mit dem aus der rechten Ader der Gorgo geflossenen Blute die Toten erweckt, Apoll. III 10,3. — Es verdient wohl unsere Aufmerksamkeit, daß die eben erwähnte Reihenfolge (wie sie z. B. Od. XI innegehalten wird) nicht gleichgültig ist [4]; bei Verg. Aen. V 77 f. ist die Reihenfolge: Wein, Milch, Blut, ebd. III 66 (frische) Milch und Blut. Von allen Spenden ist die Blutspende die wertvollste (wie die Wasserspende die ursprünglichste), deren Rolle die Weinspende manchmal später übernommen hat (s. u.). Neben den *χοαί* behauptet auch das Blut seine Selbständigkeit [5].

---

[1] Ziehen in Pauly-Wissowa, Art. *Ἱερεῖς*, verweist noch auf Aisch. Eum. 1010, Plut. Arist. 21 und Arat 53. Vgl. Verg. Aen. III 404 set positis aris iam vota in litore solves, / purpureo velare comas adopertus amictu.

[2] Globus LXV 180.

[3] Nach Eust. zu Od. X 519 bedeutete *μελίκρατον* in nachhomerischer Zeit Honig und Wasser (vgl. v. Fritze, de libat. 76).

[4] Vgl. meine Bemerkungen in Griech. Relief und Inschr. zu Kristiania (1909) 18 f. und s. o. S. 105 ff.

[5] Eur. Heraclid. 1040: *ἀλλὰ μήτε μοι χοὰς / μήθ' αἷμ' ἑάσητ' εἰς ἐμὸν στάξαι τάφον* (v. Fritze a. O. 78).

Die Eidopfer, die einen ausgeprägt sepulchral-chthonischen Charakter tragen, wiederholen die Trankopfer für die Toten. Zuerst hat man auch hier die Totengeister und Ahnenseelen angerufen, dann die Erinyen u. ä., endlich die höheren Gottheiten. Deshalb können sie als Illustration der uralten Blutopfer für die Toten dienen[1]. Die Könige von Atlantis vereidigen sich gegenseitig dadurch, daß sie einen Mischtrank aus Wein + Wasser + Milch ins Feuer libieren und selbst trinken (Plat. Kritias p. 120)[2], die griechischen und karischen Söldner trinken Blut und Wein vor dem Kampfe bei Herod. III 11 (*ἐμπιόντες δὲ τοῦ αἵματος πάντες οἱ ἐπίκουροι οὕτω δὲ συνέβαλον*), die Karmanen bei der Verbrüderung (FHG III 275 fr. 57), die Skythen beim Vertragsschluß (Herod. IV 70). In Andania hat man sich bei der Mysterienweihe damit begnügt, die Hieroi bei ihrer Vereidigung durch den Schreiber der Ratsversammlung Blut und Wein ins Opferfeuer spenden zu lassen. (Dittenb. Syll.[2] 653,1). Ursprünglich wird man zugleich selbst getrunken haben, was man den rächenden Totenseelen spendete. Der *κυκεών*, den Orpheus die Argonauten bei der gegenseitigen Eidesablegung trinken läßt, besteht aus Mehl, Stierblut und Meerwasser (Orph. Arg. 324 ff.). Natürlich ist das Meerwasser hier am Platze ebenso gut wie bei Theodor. prodr. V 417 Herch., wo man vor der Seeschlacht einen Becher voll Wein und einen anderen Becher voll Meerwasser als Opfer für den Poseidon ins Meer gießt (»helfe«, heißt es im folgenden Gebet, »*τοῦ νῦν χυθέντος ἐκροφήσας ἀκράτου*«). Auch Iason ruft a. O. die Meeresgottheiten als Zeugen an. Bei Diod. XXII 5 heißt es vom grausamen Abenteurer Apollodoros, der J. 279 v. Chr. sich der Stadt Kassandreia auf Pallene bemächtigte, er habe den Göttern einen Jüngling geschlachtet und dessen Eingeweide den Mitverschworenen zu essen und dann das mit Wein gemischte Blut zu trinken gegeben. Menschenblut für die Vereidigung soll auch Tarquinius Superbus gebraucht haben (dazu haben die Mitverschworenen die Eingeweide berührt, Plut. Publ. 4). Selbst Catilina hat zur Vereidigung der Teilnehmer an der Verschwörung das altrömische *assaratum* (*asser* »Blut«) angewendet: Menschenblut und Wein zusammengemischt ließ er in Schalen herumreichen, die Anwesenden taten einen schweren Fluch und kosteten darauf den Trank, dann erst teilte ihnen Catilina seine Pläne mit (Sall. Cat. 22). Hier verflucht man sich selbst und ruft die Rache der (chthonischen) Fluchgeister herbei

[1] Wenn man einmal Pferde beim Eidopfer verwendete (Stengel, Kultusalt.[2] 122), wird auch dies aus dem sepulchral-chthonischen Charakter des Pferdes zu erklären sein. Über das Haaropfer bei den Eidopfern s. o. S. 414.

[2] Kircher, RGVV IX 2,80 findet hier unnötigerweise einen barbarischen Zug, aber davon gibt es in der sonstigen Schilderung der religiösen Handlung bei Platon gar keine Spur.

für den Fall, daß man sein Versprechen nicht hält: eigentlich hat man sich durch das Bluttrinken der Macht der Toten- und Rachegeister direkt unterstellt. Durch ein Blutopfer kann man im alten Indien seinen Feind verwünschen (man opfert einen Löffel Blut und legt damit den Feind NN in den Rachen Yamas, Hillebrandt a. O. 176[1], man mag auch sein eigenes Blut dazu verwenden). In der Erzählung bei Liv. III 48,5 verwünscht Verginius, indem er seine Tochter tötet, den Feind mit folgenden Worten: *Te, Appi, tuumque caput sanguine hoc consecro* (das Leben des Appius muß dadurch dem herausfließenden Blute des Opfers nachfolgen, vgl. Liv. I 24,8, Diogen. prov. III 60 und die Worte der Griechen und Trojaner Il. III 300)[2].

Verschieden ist die Weise, auf die die argivischen Heeresführer bei Aisch. sept. 42 ff. sich gegenseitig Treue schwören: das Blut des geschlachteten Ochsen gießen sie in einen Schild und stecken ihre Hände hinein, indem sie bei Ares, Enyo und Phobos schwören (vgl. Xen. an. II 2,9)[3] Bei der Eidesleistung macht sich auch sehr oft, ja durchgängig, der Gesichtspunkt geltend, daß man gemeinsam dieselbe Kultushandlung ausübt (S. 414, vgl. das Steinigen oben S. 288). Von den Skythen erzählt Herodot IV 70: sie gießen Wein in eine Schale, dazu ihr eigenes Blut, tauchen dann Schwert, Pfeile, Streitaxt und Wurfspieß in die Schale — darauf trinken die Vertragschließenden und die Vornehmsten ihres Gefolges davon[4]. Die Meder und die Lyder ritzen sich am Arm in die Haut und lecken dann einander das Blut ab (Herod. I 74) — dadurch werden sie »eines Blutes«, man hat Leben und Seele miteinander ausgetauscht[5].

Es ist ganz natürlich, daß die Dämonen, die aufs engste mit den Totenseelen zusammenhängen, die Blutopfer dieser Seelen übernehmen. Bei den Wadschagga erhalten die Geister des unteren Totenreiches (»Totengötter«) nicht die sonst üblichen Trankopfer, sondern Blut[6]. Es gilt über-

[1] S. 123: man taucht ein Stück eines Halmes in das Blut, das beim ersten Schnitt, womit man die Vapā aus dem Opfertiere ausschneidet, herausfließt, und wirft es nach NW. oder SW., indem man den Feind in die tiefste Finsternis verwünscht.

[2] Vgl. Schoemann-Lipsius, Griech. Alt. II 254.

[3] Anders wiederum beschreibt Eur. suppl. 1201 ff. ein Eidopfer: das Blut von drei Schafen wird in die Höhlung eines Tripus gegossen und dann auf die Wand des Tripus der Eid eingeschrieben.

[4] Strack, Das Blut (Schr. des Institutum Iudaicum in Berlin Nr. 14) 21 ff. führt Beispiele von Komanen, Ungarn, Mongolen an. Die Araber tauchen die Hände in Öl und streichen damit über die Ka'ba, Robertson Smith 176.

[5] Trumbull, Blood Covenant 38 ff.

[6] Arch. f. Rel. XII 83 ff.

haupt, was wir von den Dämonen bei Porphyr. de philos. ex or. haur. p. 147 W. lesen: *μάλιστα δ' αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις.* Wenden wir uns nun zum altindischen Tieropfer, so sehen wir, daß gerade Blut, Magen und Exkremente als Anteil der Dämonen (Rakṣas) in eine Grube westlich vom Sāmitrafeuer außerhalb des Opferplatzes gelegt werden[1]. Und den Griechen, die doch meinten, daß das den Altären aufgestrichene Blut den Inhabern der Altäre, d. h. den Göttern, gehörte, war dieselbe Auffassung ebenfalls nicht ganz fremd, vgl. Luk. de sacrif. 27: *εὐωχοῦνται . . . τὸ αἷμα πίνοντες τοῖς βωμοῖς περιχεόμενοι ὥσπερ αἱ μυῖαι.* Die Insekten, die das Blut der Altäre leckten, haben sie sich leicht als blutdürstige Seelchen gedacht (vgl. *Μυιακόρης* u. dgl.). Es war den zivilisierten Griechen etwas Unheimliches und Ungeschlachtes, das Blut und die Eingeweide so ohne weiteres zu genießen, wenn sie auch nicht so weit wie die Hebräer gingen, die gegen Jehovah sündigten, wenn sie nach dem Siege über die Philister Blutiges aßen (1. Sam. 14, 32). Aber sie waren gewiß derselben Auffassung wie Minuc. Fel. 30, der von Catilina, der durchs Blut die Mitverschworenen vereidigte, und vom Bellonakultus spricht und hinzufügt: *et qui de harena feras devorant inlitas et infectas cruore vel membris hominis et viscere saginatas.* Vergil schildert den Kyklopen als solch ein ungeschlachtes Ungeheuer, Aen. III 622 *visceribus miserorum et sanguine vescitur atro* (die Glieder der Menschen frißt er V. 626). So schildert Homer (Il. XVII 65) den Löwen, der eine Kuh tötet und ihr Blut und ihre Eingeweide gierig verzehrt: *αἷμα καὶ ἔγκατα πάντα λαφύσσει δηιόων.* Gerade auf dieser primitiven Entwicklungsstufe blieben vorläufig die Totenseelen stehen (den Griechen blieb *τὸ αἷμα πίνειν* immerhin ein starkes Bild, Herodas V 7, Soph. El. 786). Ungefähr auf derselben Stufe befanden sich einmal die Ungarn, wenn sie rohes Fleisch aßen, Blut tranken und die Herzen der Gefangenen (als Heilmittel) verschlangen[2].

Die dämonischen Wesen, die den Totenseelen am nächsten stehen, haben, wie gesagt, die Charaktereigenschaften und den Kultus dieser Seelen behalten, wenn auch durchgehend besonders die finsteren Seiten ihres Wesens. In Westafrika glaubt man, daß die Hexen vom Kinderblut leben und dies in der Nacht holen[3]. Bei den jetzigen Griechen findet sich der Aberglaube verbreitet, daß die Kallikantzaren die Eingeweide der kleinen Kinder

[1] Hillebrandt, Rit. Lit. 123. Oldenberg a. O. 363. »Die Rakṣas besprengen die Vedi mit Blut«, Rām. I 19, 6 (Hillebrandt, a. O. 176).

[2] Hovorka und Kronfeld, Vergl. Volksmedizin I 80 (nach der Chronik des Abtes Regino von Prüm).

[3] Miss Kingsley, Travels 490.

fressen. Die Erinyen der alten Griechen haben denselben Blutdurst wie die Totenseelen, die sie rächen sollen, mit denen sie aber in primitiveren Zeiten zusammenfielen: *ἴτ' ὦ ταχεῖαι ποίνιμοί τ' Ἐρινύες / γεύεσθε, μὴ φείδεσθε πανδήμου στρατοῦ*, heifst es Soph. Ai. 844 (an dem *γεύεσθε* hat man natürlich früher vielfach herumkorrigiert). Sie schlürfen Blut wie die Striglen, Aisch. Ag. 1188 ff., Choeph. 577 f., Eum. 264 (183 f.). Die Strigen machen die *viscera lactentia* der kleinen Kinder zum Gegenstand ihrer Angriffe und trinken ihr Blut (Ov. f. VI 138) — die Kinderseelen werden ja selbst leicht Blutsauger[1]. Die Rollen der Gottheiten, die sich der Totenseelen annehmen, werden von Dracont. Med. 340 ff. (PLM V 211) so verteilt: accipe, Sol radians, animas; tu corpora, Luna, nutrimenta animae; *fundit quem mucro cruorem, sumite vos, Furiae;* noctis rex exigat umbras etc.[2] (man denke an die nordischen Valkyrjen, die nach einer Vorstellung des 10. Jahr.s Blut auf die Gefallenen ausgiefsen[3]). Der Totengott Hermes hat sich von dem primitiven Blutopfer der früheren Zeiten losgerungen, aber die Hekate bekommt öfters grobe Beschuldigungen wegen ihrer Blutgier zu hören, *καρδιόδαιτε, σαρκοφάγε, ἀωροβόρε*, ja direkt *αἱμοπότις*[4]; desgleichen heifst es in der »Verleumdung« des Pap. Par. 2594 ff., wo einem zu bezaubernden Weibe die folgenden Beschuldigungen gegen die Mondgöttin in den Mund gelegt werden: *κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν σε ἔφη πίνειν τὸ δ' αἷμα τούτου· σάρκας φαγεῖν μίτρην τε σὴν εἶναι τὰ ἔντερα αὐτοῦ*. Im Zauber machten sich öfters solche Vorstellungen geltend. So heifst es im Liebeszauber durch Myrrha, Pap. Par. 1545: ich beschwöre dich, *ἵνα μοι τὰς ἐντολὰς ἐπιτελέσῃς, ζμύρνα· ὡς ἐγώ σε κατακάω καὶ δυνατὴ εἶ, οὕτω ἧς φιλῶ τῆς δεῖνα κατάκαυσον τὸν ἐγκέφαλον, ἔκκαυσον καὶ ἔκστρεψον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, ἔκσταξον αὐτῆς τὸ αἷμα, ἕως ἔλθῃ πρὸς ἐμὲ τὸν δεῖνα* — die Myrrha verbrennt die Eingeweide und vergiefst das Blut des zu Bezaubernden, gerade wie man es gewöhnlich beim offiziellen Tieropfer tat! Als *exsanguis* hat der Bezauberte auch seine Kraft und sein Leben verloren. In einem Zauberopfer hat man auch das Blut einer weifsen Taube für Aphrodite geopfert, Pap. Par. 2892 ff. Wess. — Es darf nicht überraschen, wenn man auch zu der Vorstellung gelangte, dafs die Schlangen Blut trinken — sie sind ja die Totenseelen in Tiergestalt, vgl.

[1] Man denke auch an Schol. Eur. Or. 1233 *αἷμα· οἱ παῖδες* (vgl. Passow-Crönert, Gr. Wtb. s. v. 3).

[2] Vgl. Val. Fl. 816; *adstitit et nigro fumantia pocula tabo / contigit ipsa gravi Furiarum maxima dextra; / illi avide exceptum pateris hausere cruorem.*

[3] Blutregen träufelt beim Erscheinen der Valkyrjen aus der Luft herab; in Isl. Fs. I 62 träumt Glúmr, dafs eine Schar Frauen einen Trog Blut über das Land ausgiefsen (Mogk in Pauls Grundrifs III[2] 271).

[4] Rhode, Psyche II 81, 2.

Schol. Ar. eq. 198 zu *δράκοντα κοάλεμον: καὶ τοῦτο οἰκείως ἐπὶ τοῦ δράκοντος· αἱματοποτεῖ γὰρ τὸ ζῶον.*

Eben weil das Blut den Menschen und den Totenseelen Leben gibt und diese letzteren durch die Blutspende direkt ins Leben ruft, lag es nahe, den Ursprung der Menschen überhaupt im Blute als dem Urprinzipe des Lebens zu suchen. »Gott schuf den Menschen aus geronnenem Blute«, heißt es im Koran 96, 2 — aus Staub und Blut (*λύθρον*) entstanden einst die Menschen nach Oppian hal. V 9. Die Orphiker sagten: »aus dem Blute der Titanen stammen wir alle«; *τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς*, Dio Chrys. or. XXX 10 — Zeus habe die Titanen durch den Blitz zerstört *καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους*, oder (nach der Prophezeiung der Sibylle): »wir sind Blut und Feuer und Staub« (*κόνις = τίτανος*)[1]. Bei den Maori bildet der Gott Tibi den Menschen aus rotem Lehm und seinem eigenen Blut. Auch im Mithraskultus, wo der Stier geschlachtet wird und sein hervorbrechendes Blut alles erzeugt, ist das Blut der Lebenskeim, das Symbol alles Lebens[2]. Offiziell bestand bei den Griechen die Auffassung, daß blutdürstige Dämonen aus Blut entstanden seien: aus dem Blute des von seinen Söhnen entmannten Uranos entstehen die Erinyen (Hes. Th. 185). Aus dem Blute des Acheloos (Westerm. myth. p. 367, Luk. de salt. 50) oder aus dem (giftigen) Blute des Kentauren Nessos (Liban. dieg. IV 1108 R.) entstehen die Seirenen, die ursprünglich ebenfalls Todesdämonen sind. Aber aus demselben Blute des mächtigen Urwesens leitete man auch die Giganten (die Aphrodite und ihren Fisch Pompilos, Hes. Th. 185), ja die Phaiaken ab[3].

Man ging aber in der Herleitung aller Wesen aus dem Blute noch weiter. Die lebhafte Phantasie der Griechen führte sehr leicht die rote Farbe eines Steines, einer Pflanze oder ihren roten Saft auf ein ehemaliges Lebewesen zurück — erwähnt ja schon das alte Testament das »Blut der Rebe». Aus dem Blute des von Hermes getöteten Argos entsteht ein bunter Vogel (Mosch. 2, 58, Pfau der Hera). Aus dem Blute der Korybanten entsproß das Selinon (Clem. Al. protr. II 19, 2 St. *οἴονται γὰρ* [sc. *οἱ ἱερεῖς τῶν Κορυβάντων*] *δὴ ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἀπορρυέντος τοῦ Κορυβαντικοῦ τὸ σέλινον ἐκπεφυκέναι* — deshalb verbieten sie sie auch zu gebrauchen, *ὁλόριζον ἀπαγορεύοντες σέλινον ἐπὶ τραπέζης τιθέναι*!), aus dem

---

[1] Vgl. A. Dieterich, Kl. Schr. 73.

[2] Vgl. A. Dieterich a. O. 505.

[3] Alkm. fr. 116 B., Akusil. FHG I 103, 25. Lyk. 761 u. a. Gruppe G. M. 356, 19.

Blute des Hyakinthos die entsprechende Blume, aus dem Blute des Adonis die Rose (Liban. dieg. 2) oder die rote Anemone (Ov. m. X 738 f.), aus dem Blute des Prometheus eine wunderbare Wurzel (RGVV XI 1, 53), aus demjenigen des Menoikeus, Eteokles, Polyneikes oder Agdistis die Granate[1]. Aus dem Spalt, den Erysichthon in der heiligen Eiche der triopischen Demeter macht, fliefst das Blut, Ov. m. VIII 738 ff. — und damit die Baumseele heraus[2]. Das Aussehen des Blutsteines und seine wundertätige Kraft erklärte man aus dem Blute des Uranos (*λίθος αἱματίτης, αἱματόεις*, Orph. lith. 652 ff.), die Koralle sollte aus dem geronnenen Blute des Gorgohauptes entstanden sein, Orph. lith. 565.

Auch der Ursprung mehrerer Flüsse, deren Farbe manchmal den ersten Anstofs zur Mythenbildung gegeben haben mag, wurde auf dieselbe Weise begründet. Der Paphlagoneios entstand nach Qu. Sm. II 558 ff. aus den Blutstropfen Memnons, der Adonisfluß zu Aphaka rötet sich im Frühjahr als das »Blut des Adonis«, Luk. dea Syr. 8. Dafs anderseits die Blutspenden, die man gerade den Totenseelen darbrachte, auch den Anlafs zu der Sage von einem Blutfluß in der Unterwelt gab, zeigt bei den alten Indern der rote Blutfluß Vaitarini, worüber eine Kuh die Seele in den *pitṛloka* führt[3].

Wie man das Prinzip des menschlichen Lebens, das Blut, in den Erzeugnissen der Natur wiederfand und die Menschen selbst aus einem in der Urzeit geflossenen Blut herleitete, hat man auch im Kultus und im Zauber wiederum das Blut als ein konstituierendes Element der heiligen Bilder verwendet. Mit dem Blute geopferter Kinder wurde im alten Mexiko am Fest der Wintersonnenwende ein grofses Bild des mächtigen vegetabilischen Gottes Huitzilópochtli von allerlei Samen zusammengebacken[4]. Eine entfernte Ähnlichkeit damit hat ein Zauberspruch im Pap. Lond. CXXI 868, an die Mondgöttin gerichtet, wobei man ein Abbild des Mondes verwendet: *λαβὼν πηλὸν ἀπὸ τρόχου κεραμικοῦ μῖξον μίγματος τοῦ θείου καὶ πρόσβαλε αἰγὸς ποικίλης αἷμα καὶ πλάσον κυρίαν Σελήνην Αἰγυπτίαν καὶ ποίησον ναὸν ἐλάϊνον* u. s. w. Dafs auch Blut gern als zauberhafter Bestandteil eines Kittes verwendet wird, werden wir unten sehen.

Wie die Seelen und die den Seelen nahestehenden Todesgottheiten gern mit Blut getränkt wurden, pflegte man zuweilen auch andere Gottheiten auf dieselbe Weise zu verehren. Die Skythen haben das Blut

[1] Gruppe G. M. 790, 1543.
[2] Mannhardt, Baumkultus 34 ff.
[3] Kuhn, Z. f. vergl. Spr. II 316.
[4] Mannhardt, Baumk. 361 (Müller, Gesch. der amerik. Urreligionen 605).

der Kriegesgefangenen (man tötete aus jedem Hundert je Einen) dem Ares, d. h. seinem Fetisch, dem heiligen Schwerte, geopfert, man goß es einfach über sein Schwert, Herod. IV 62. Natürlich hat ein Kriegsgott Blut verlangt (vgl. Il. V 288 f. *πρὶν ἢ ἕτερόν γε πεσόντα / αἵματος ἆσαι Ἄρηα*), und der Kultus der Bellona, so sonderbar und barbarisch er den Römern vorkam, kann sie eigentlich doch nicht in jeder Hinsicht fremd angemutet haben. Eine Fortsetzung des Ahnenopfers bietet der römische Larenkultus (Marquardt III 123, 4). Man darf auch annehmen, daß der Libation mit reinem Wein öfters ein Libieren mit Blut als ältere Stufe der Entwicklung vorausging, so wenn Censor. d. n. 2 vorschreibt, daß dem Genius *merum fundendum, non hostia faciendum.* Anfangs haben die Griechen und die Römer nicht gemeint, daß sie ihren Gottheiten direkt das Blut opferten. »Das von den Opfertieren vergossene Blut ist Speise der Dämonen«, sagt Firm. Mat. 13, 4 (»des Teufels«, 26, 2) — das ist auch wahr, wenn man statt der Götter die eigentlichen Dämonen und ihre nächsten Verwandten oder Vorfahren, die Totenseelen, als Empfänger des vergossenen Blutes ansieht. Der Altar wurde mit Blut bestrichen, wie man den Grabhügel vormals mit Blut tränkte. Anders und schärfer haben die Semiten ihre Auffassung vom Opferblut ausgedrückt: Jahwe ißt das Fleisch der Stiere und trinkt das Blut der Böcke, heißt es Ps. 50, 13[1] — das Blut, wie den Wein gossen sie am Fuße des Altars aus (die Heiden werden wohl ihre »Bluttrankopfer« auf andere Weise ausgegossen haben Ps. 16, 4). Später, als in Israel Schlachten und Opfern nicht mehr zusammenfielen, hat jedermann Haustiere töten dürfen, nur mußte das Blut auf den Erdboden ausgegossen werden (Deuter. 12, 15 f., vgl. Lev. 17, 10 f.)[2], und noch heutzutage werden ja die Tiere kauscher geschlachtet. »Das Blut ist die Versöhnung, weil das Leben in ihm ist«. Auch bei den Kongonegern verlangen die Geister allein das Blut, während das Fleisch den Menschen gehört[3]. Im nördlichen Bengalen wird das Blut des Opfertieres der Gottheit geweiht, das Fleisch dagegen verfällt den Opfernden (Tylor a. O. II 382), auf Madagaskar streicht man Blut und Fett des Opferstieres auf den Altar der Gottheit, den Kopf steckt man auf eine Stange

[1] Robertson Smith a. O. 176. Hubert-Mauss a. O. 49, 6 (S. 173: bei den Nordsemiten wird der Wein bei den Brandopfern gesondert libiert, nicht ins Feuer gegossen). Sonstwo hat man das Blut mehrmals in den Mund des Fetischbildes gegossen, Tylor Prim. Cult. II 380 ff., oder auf den Mund des Gottesbildes gestrichen, Jevons, Introd. 158.

[2] Lev. 17, 18: wenn man ein Tier oder Vogel fähet auf der Jagd, das man ißt, soll man desselben Blut vergießen und mit Erde zuscharren (vgl. die Essenen, wenn sie ihre Notdurft verrichten, Ioseph. bell. Iud. II 148).

[3] Mary Kingsley, Travels 451.

(ebd. S. 399). Bei den Yorubas bringt man dem Gotte Ogun Menschenopfer dar, indem man die Eingeweide vor das Gottesbild niederlegt und den geopferten Menschen an einem Baume aufhängt; den Menschen opfert man auf die Weise, daß man seinen Kopf auf dem heiligen Sitze des Ogun abschlägt, so daß das Blut diesen überströmt[1]. Bei den Arabern galt das über den heiligen Stein ausgegossene Blut als Anteil des Gottes, während die Menschen das Fleisch aßen. Wenn aber Robertson Smith die hebräische Auffassung des Blutes als Speise des Gottes daraus erklärt, daß »der Durst eine weniger grobe Begierde als der Hunger sei und körperlosen Schatten mehr entspräche« (a. O. S. 177), dann werden wir eher den Totenkult, wie er uns in der griechischen Geschichte klar vor Augen liegt, zum Ausgangspunkte nehmen. Es ist auch viel leichter, ein Trankopfer als ein Speiseopfer darzubringen, und das Naß verdampft leicht, »die Erde trinkt das Blut«, wie Aischylos sagte[2] — dann trinken es auch die Totenseelen leicht, die die Erde bewohnen[3].

Wie man das Blut auf den Grabhügel goß und damit die Seelen, die den Hügel bewohnten, befriedigte, so hat man auch die verschiedensten Örtlichkeiten mit Blut besprengt, die daran haftenden Dämonen befriedigt und damit die Örtlichkeiten selbst gereinigt und geweiht. Wir wissen, daß die Griechen die Stelle, wo eine Leiche gelegen hatte (Ditt. Syll.[2] 587, 120 ff.), den Platz für ihre Volksversammlungen, die Theater, die Tempel (Ditt.[2] 587, 127 ff.) dadurch reinigten[4]. Vornehmlich verwendete man dazu

---

[1] Ellis, Yoruba-Speaking Peoples 68.

[2] Androkydes schrieb an Alexander den Großen: im Weine trinkst du das Blut der Erde, Plin. XIV 58.

[3] Richtig bemerkt A. Wheeler Robinson, Hastings Encyclopaedia s. v. Blood S. 718: *The relation of the blood to the god may be regarded as an extension of its relation to the departed spirit of a man; it is summed up in the address to one of the gods in the Egyptian pantheon*: »*Hail thou who dost consume blood*« (Totenbuch 125, 13).

[4] Stengel, Kultusalt.[2] 145. Vgl. Schol. Ar. Acharn. 44: *τὸ δὲ θυόμενον χοιρίδιον ἐπὶ καθάρσει τῶν τόπων κάθαρμα ἐκαλεῖτο, ὁ δὲ περικαθαίρων καθαρτής.* Die Worte bei Aistoph. 43 f. lauten:

πάριτ' εἰς τὸ πρόσθεν,
πάριτ' ὡς ἂν ἔντος ἦτε τοῦ καθάρματος.

Bei Aischin. I 23 lesen wir: *ἐπειδὰν τὸ καθάρσιον περιενεχθῇ καὶ ὁ κήρυξ τὰς πατρίους εὐχὰς εὔξηται* .... Die jetzigen Araber bestreichen mit dem Blut des geopferten Tieres Türen (Türschwellen, -pfosten, -stürze), Innenseite der Mauern von Privathäusern wie Heiligtümern, bei neuen Häusern oder Zelten die Unterseite des Dachs, dann endlich auch heilige Bäume (Curtiss 218 f.).

Schweine, die später ins Meer geworfen wurden. Wie leicht aber höhere Gottheiten sich auch auf diesem, kultisch gesehen niedrigen Gebiete als bereitwillige Erben der Opfer für die Dämonen einstellten, sehen wir aus der Bemerkung des Schol. zu Arist. Ach. 43 anläßlich der περίστια: εἰώθασιν οἱ Ἀθηναῖοι θύειν δέλφακα καὶ ῥαίνειν τὰς καθέδρας τῷ αἵματι αὐτοῦ εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος. Dies ist nur eine Erklärung, aber eine solche lag den Alten auch sehr nahe. Ein interessantes Blutopfer, das auf einen häuslichen Kultus hinweist, bietet das Verfahren mit dem October equus zu Rom. Der Schwanz des am 15. Oktober getöteten Pferdes wurde im Laufe zur Regia gebracht und das Blut ließ man hier auf den Herd träufeln — *participandae rei divinae gratia* [1]. Man wird unwillkürlich an die Zeit denken, wo Herd und Altar zusammenfielen, und der Herd die Stelle des häuslichen Ahnenkultus war.

Ein uraltes Opfer, bei dem wiederum das Blut eine Rolle spielt, bieten die römischen Zeremonien beim Setzen eines Grenzsteines, Grom. vet. I p. 141 Lachm. (= Corp. agrim. Rom. I S. 105 Thulin). Man schlachtet das Opfertier, gießt das Blut in die ausgegrabene Grube, wirft darauf Weihrauch, Feldfrüchte (*tura et fruges*, wie gewöhnlich beim Opfer) und fügt noch Honig (*favi*), Wein und was sonst den Termini zukommt, hinzu [2]; wenn das Feuer alle Opfergaben verzehrt hatte, stellte man auf die noch glimmenden Reste die Steine. Also, wenn ich die Sache recht verstehe, zuerst ein Voropfer (*sacrificio facto*), dann verbrennt man in derselben Grube die den Göttern gewöhnlich zukommenden Teile des Opfertieres (oder das ganze Tier?), dann erst libiert man Blut, Honig, Wein, wie diese Spenden uns auch in den Libationen für die Toten begegnen (s. o.). Es fällt allerdings auf, daß man nicht das Tier σφάζει und das Blut direkt in die ausgehobene Grube rinnen läßt [3] — wie uns die Sache jetzt dargestellt wird, gießt man das Blut u. s. w. nachher wie auf einen *rogus* eines Toten aus. Bei den jährlichen Terminalia, die das Terminusopfer

[1] Fest. p. 178. Wissowa, Rel.[2] 145.

[2] Siculus Flaccus a. O.: man stellt zuerst die Grenzsteine aufrecht neben die Gruben, salbt sie und bekränzt sie (*ornabant*, statt *coronabant* Thulin) . . . *in fossis autem, in quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata atque incensa facibus ardentibus, in fossa cooperti* (= velati) *sanguinem instillabant eoque tura et fruges iactabant* . . .

[3] Vgl. das gewöhnliche Bauopfer, den neugriechischen Brauch, auf einem Fundamentsteine einen Hahn zu schlachten u. s. w. Curtiss a. O. erzählt: »bei dem Legen des Grundsteins zu der neuen Regierungsschule in Kerak, wurde u. a auch zwei Schafen die Kehle durchschnitten, sodaß das Blut in die zu diesem Zwecke ausgehobene Grube niederrann«.

als Gemeindesache, kalendarisch geregelt, jährlich wiederholen, bringt man (Ov. f. II 644) dem Terminus je zwei Kränze und zwei Kuchen, die colona bringt das Feuer vom häuslichen Focus herbei, man baut einen rogus, indem man Äste in den Boden steckt, und zündet ihn mit cortex an; dreimal streut der Alte Getreide (*fruges*) ins Feuer, darauf gießt man Wein hinzu (V. 650), der Terminus wird mit dem Blut eines Lamms bestrichen (V. 655), dann opfert man ihm eine *lactans porca*, und das Festmahl schließt sich an.

Diese Opferordnung weist nicht unwesentliche Unterschiede von derjenigen des Terminusopfers auf, es mag wohl auch sein, daß Ovid nicht genau berichtet hat. Aber man sieht leicht, daß die Mächte, denen man auf diese Weise opfert, sepulchral-chthonischer Natur sind. Es ist auch ganz natürlich, daß man das Blut auf den Grenzstein streicht, während es beim Setzen des Grenzsteins — wie z. B. beim gewöhnlichen Bauopfer — in die Grube gegossen wurde. So salbt man ja z. B. die Grabsteine der Heroen zu Plataiai, so besprengt man die gewöhnlichen Altäre mit Blut, so besprengen die Araber die Fundamentsteine eines neuen Gebäudes ebenfalls mit Blut, und bei ihnen fließt auch das Blut, wenn sie einen neuen Brunnen ausgraben u. s. w. Wenn es nach der Ordnung Numas hieß: *qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse* (Paul. p. 368), dann waren es ursprünglich dieselben Totenseelen und chthonischen Mächte und nicht der sich sekundär einstellende Iupiter Terminus (Wissowa), denen der Frevler als Verfluchter anheimfiel. In dem mittelalterlichen, norwegischen Visionsliede, Draumkvæ, finden diejenigen, die Grenzsteine verrückt haben, im Jenseits keine Ruhe[1]. Die griechischen Phallossteine, die Hermen, bezeichnen bekanntlich sowohl das Grab wie die Grenze, und Hermes als göttliche Potenz folgt ihnen nach. Den Toten und dem Totengotte gehört die Rache, wie die Toten, die Erinyen u. s. w. den Meineidigen, der ihre Rechte geschmälert, verfolgen.

Wie die Totenseelen, die Ahnengeister oder die Ortsgenien beim Betreten oder Nutzbarmachen jedes neuen Landstrichs, beim Betreten des Hauses (wenn jemand nach längerer Reise zurückkehrt oder ein Fremdling einkehrt u. s. w.) versöhnt werden müssen (die Bauopfer, Opfer an den Grenzen, die διαβατήρια u. ä.), so hat man ihrer auch bei jedem Anfang

[1] Draumkvæe, hrsg. von Moltke Moe (Kra. 1899) Strophe 40 (S. 13): Kjem eg meg at monno dei, / dei vrei sine hendar i blo: / gud nåe dei fatike såline / *som flutte deildir i skog*. Leider steht der Wortlaut der 2. Zeile nicht fest. Moltke Moe denkt auch an: *dei bar på gloande jor* (»sie trugen glühende Erde«).

einer neuen Handlung gedacht — beim Mahle (Spende für den ἀγαθὸς δαίμων) wie beim Kriege. Nach Curtiss (a. O. 212), der uns überhaupt die heutige Rolle des uralten Blutopfers bei den Arabern lebendig vor die Augen führt, hat man die Landstrecke für die neue Eisenbahn Beirut-Damaskus durch das Blut von zehn Schafen geweiht (das Fleisch wurde den Armen gegeben). Überhaupt sind blutige Opfer als Einleitungsriten aller Handlungen aus vielen Gebieten wohlbekannt (vgl. Trumbull, The Blood Covenant)[1]. Hier erwähne ich nur die Sitte, das neue Ackerland mit Blut zu besprengen, wie sie die Araber üben. Curtiss[2] berichtet folgendes nach Doughty: der fette Hedschr-Lehm bringt den Tod zur Erntezeit, und dies schreiben die Araber den Dschinnen, den »Erdleuten«, zu — deshalb pflegen die landbauenden Familienväter hier das neugepflügte Land mit dem Blute eines Friedensopfers zu besprengen. Anderswo tritt der Gedanke, daß das geflossene Blut das Ackerland direkt fruchtbar mache, ganz deutlich hervor. Ein Indianerstamm, die Panis, pflegte im Frühling dem Venussterne einen Gefangenen zu opfern; auf einem Scheiterhaufen stehend wurde er mit Pfeilen durchbohrt, und dem noch Lebenden schnitt man Stückchen vom Fleische ab, das Blut ließ man auf die junge Saat fallen[3]. Ähnliches wird von den Khonds in Indien berichtet[4]. Mannhardt a. O. erklärt es so, daß der Geist des toten Sklaven durch das Blut gehe und darin als ein Fruchtbarkeit zeugender Dämon wirke[5]. Aber wir dürfen wohl die Sache einfach so erklären, daß das Blut ursprünglich die Geister befriedigt. Es lag natürlich sehr nahe, dem Blutvergießen einen apotropäischen Zweck unterzuschieben. In Geop. II 42, 4 heißt es, daß einige das Unkraut, den Hülsenfruchtlöwen (ὀσπρολέων), dadurch vertreiben, daß sie das Grundstück mit dem Blute eines Hahns besprengen (eine mannbare Jungfrau mag auch nackt den Hahn um das Grundstück herumtragen)[6] — eine Rolle, die der Wein übernommen hat, wenn bei Luk.

---

[1] S. auch Wheeler Robinson in Hastings Encyclop. III 719.

[2] Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients (d. Ausg.) 213.

[3] Mannhardt, Baumkultus 362. Vgl. die Sagen vom zerstückelten Romulus u. a. (Verf., Festskrift til Alf Torp 85).

[4] Tylor, Prim. Culture I 117, II 272. Frazer GB³ Spirits of the Corn I 239, 244, 251.

[5] Vgl. noch besonders Mannhardt, Wald- und Feldkulte I 357 ff. über das Blut der Vegetationsdämonen für die Fruchtbarkeit.

[6] Plin. XIX 180: gegen das Ungeziefer des Gartens berührt man die Pflanzen mit *virgae sanguineae*. Mannhardt a. O. berichtet vom »Blutritt« bei Altdorf am Himmelfahrtstage, wo »in feierlicher Prozession der eingefaßte Tropfen vom heiligen Blute Christi vom Custos zu Pferde durch die

Skyth. 2 gegen die Pest empfohlen wird, die Gassen (*στενωποί*) reichlich mit Wein zu besprengen. Sehr leicht ließ sich diese Maßregel zu der Vorstellung von einem Opfer umdeuten, wie wir es von den offiziellen »Abwendern des Hagelschadens« (*χαλαζοφύλακες*) zu Kleonai hören, Sen. qu. nat. IV 6: hi cum signum dedissent adesse iam grandinem . . . pro se quisque alius agnum immolabat alius pullum: protinus illae nubes alio declinabant, cum aliquid gustassent sanguinis . . . si quis neque agnum neque pullum habebat, quo sine damno fieri poterat, . . . digitum suum bene acuto graphio pungebat et hoc sanguine litabat. Man opferte mit dem Blut eines Lamms oder eines Hahns oder noch einfacher mit ein paar Tropfen des eigenen Blutes.

Das Besprengen mit Blut hat, wie wir sahen, früh außerhalb des Totenkultus ausgedehnte Verwendung gefunden. Im alten Babylon opfert bei einer Sühnezeremonie der Beschwörer im Tor des Palastes und besprengt Schwellen und Türpfosten [1]. Man denke auch an Exod. 12,7. Mit dem Opferwedel, den der altindische Priester ins Opferblut tauchte, besprengte er die Götterbilder und die Wände des Tempels — innen und außen. An die babylonischen Sitten denkt man unwillkürlich, wenn Plin. XXVIII 104 behauptet, man mache die Künste der Magier dadurch unwirksam, daß man Hyänenblut auf die Türpfosten streieht (. . . *non elici deos nec conloqui, sive lucernis sive pelvi* [Schüssel] *sive aqua sive pila sive quo alio genere temptetur*); mit Hundeblut bespritzt man die Wände, ebenfalls gegen alle Verhexung, Plin. XXX 82. Bei den Arabern ist noch das Blutopfer an der Schwelle und am Türsturz außerordentlich häufig anzutreffen, auch die Wände des Heiligtums des Ortsheiligen bestreichen sie zuweilen mit Blut, indem sie ihre Hände darauf drücken (Curtiss a. O.). Die alten Norweger besprengten sowohl die Götterbilder wie den *stalli*, wo sie standen, mit Blut [2], und die Lappen beschmierten den Pfahl, den sie jedesmal im Herbst neben dem

---

Felder getragen und das Korn gesegnet wird, damit kein Wetter schade«. Vielleicht ging ein dem griechischen ähnlicher Ritus diesem »Blutritt« voraus.

1 Zimmern, Beitr. S. 127, Z. 20 and S. 92. Damit stimmt ganz gut die Absicht des Helden bei Chariton IV 1,6, des verzweifelnden Chaireas, der in Babylon daran denkt, Selbstmord zu begehen: . . . *τί οὖν ἐγὼ βραδύνω καὶ οὐκ ἀποσφάζω πρὸ τῶν βασιλείων ἐμαυτόν, προσχέας τὸ αἷμα ταῖς θύραις τοῦ δικαστοῦ.* Sonst erhängen sich gewöhnlich solche Helden an der Tür oder sonstwo.

2 Hyndluljoð 9 f., Hervarar Saga c. 12 (Maurer, Die Bekehrung des norweg. Stammes 199).

Opferaltar errichteten, wenn sie ein Renntier oder sonstiges Vieh dem Maylmen Radien (»dem Herrscher der Welt«) opferten, mit Blut [1]. Wenn in Milet die sogenannten *γυλλοί* (wahrscheinlich Steinwürfel), welche die milesische Sängergilde neben der Hekate vor dem milesischen Stadttore aufstellt, bekränzt, mit Binden umwindet und mit ungemischtem Wein besprengt werden [2], wird der Wein, wie ich denke, auch hier den Bluttrank abgelöst haben. Das Fett, womit man Grabstelen (Türpfosten u. a.) beschmiert, hat manchmal dieselbe Bedeutung wie das Blut, wenn es nicht direkt das Blut vertrat: die heutigen Araber bestreichen die Schwelle und Türpfosten der Gräber ihrer Heiligen zuweilen mit der einheimischen Butter, die sie rot färben [3], und die Lappen übergossen manchmal ihre Altäre mit Tran [4].

Wir dürfen nach dem vorhergehenden kein Bedenken tragen, das Bestreichen der Altäre mit Blut direkt auf den Totenkultus und das Blutopfer am Grabe zurückzuführen. Das Blutopfer wurde in den Opferritus für die Uranier aufgenommen, aber das Blut blieb — wenn nicht am Boden, so doch am Altare haften: den Dampf und Geruch des Verbrannten konnte allein die Gottheit genießen, aber das Blut gehörte den Dämonen des Ortes, wenn auch die Griechen selbst es nicht mehr wußten (wie der gehässige Luk. de sacrif. 9). Öfters können wir noch die ganz äußerliche Übertragung des Ritus auf die Uranier konstatieren. Von den altertümlichen Vereidigungsriten der Samniten berichtet Liv. IX 41: *aspersae fando nefandoque sanguine arae et dira exsecratio et furiale carmen* (für Livius war dies freilich keine gewöhnliche Form der Vereidigung, zumal wenn, wie es scheint, Menschenblut verwendet wurde). Der Charakter dieser uralten Eidopfer wurde schon oben besprochen; hier treten sie schon mit den blutbestrichenen Altären in den höheren Kultus ein. Denselben Weg gingen die Götter auch. Von der Sitte, die Altäre der Götter und Heroen mit Blut zu bestreichen, legen viele Vasenbilder Zeugnis ab [5]. Anläßlich des Heiligtums des Herakles bei den Säulen hebt Porphyr. de abst. I 25 hervor, daß der Altar alltäglich mit Blut bestrichen wurde. Es geht aus zahlreichen

---

[1] J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lapp. Mythologi in Det kgl. norske Vidensk. Skrifter, Drontheim, 1903, S. 10 Anm. 2.

[2] v. Wilamowitz, S. Ber. Ak. Berl. 1904, 628.

[3] In der *ἀγωγὴ πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης*, Pap. Par. 2891 wird als Nachopfer vorgeschrieben u. a. Blut und Fett einer weißen Taube.

[4] Qvigstad a. O. 40. — Zum Begießen eines Altars oder eines Throns mit Blut vgl. auch Frazer G. B.[3] Magic Art I 365, 367.

[5] Vgl. z. B. Stengel, Kultusalt.[2] Taf. 1 (S. 101). Daremberg-Saglio I Fig. 2127 u. a.

literarischen Zeugnissen hervor, daß diese rituelle Einzelheit (das *αἱμάττειν τοὺς βωμούς*)[1] sogar als die für den ganzen Kultus am meisten charakteristische angesehen wurde, z. B. Bakchyl. X 111 f. *χραίνόν τέ μιν αἵματι μήλων / καὶ χοροὺς ἵσταν γυναικῶν*, Ps. Menand. Rh. Gr. III 419,31 Sp. *ἔθυον δὲ θεοῖς γενεθλίοις, βωμοὶ δὲ ἡμάττοντο, ἦγε δὲ πανήγυριν ὁ σύμπας οἶκος* (anläßlich der Geburt eines hoffnungsvollen Sohnes). Bei Menand. Sam. 186 ff. lobpreist der Geizige ein mageres Opferschaf auf folgende Weise:

τουτὶ τὸ πρόβατον τοῖς θεοῖς μὲν τὰ νόμιμα
ἅπαντα ποιήσει θυθὲν καὶ ταῖς θεαῖς.
αἷμα γὰρ ἔχει, χολὴν ἱκανήν, ὀστᾶ καλά,
σπλῆνα μέγαν, ὧν χρεία ᾽στι τοῖς ᾽Ολυμπίοις.

Hor. c. III 22 weiht der Diana eine Pinie und wird »ihr jedes Jahr am Weihetage das Blut eines Ebers schenken«[2]. Daß die Opfertiere mehr Blut geben, wenn sie zuvor viel Wasser trinken, weiß Plin. XI 223 (vielleicht ist dies der Grund dazu, Wasserschalen vor den zu opfernden Tieren hinzustellen?). Manchmal ergießen sich Ströme von Blut über den Altar (Sen. Phaedr. 498 *non cruor largus pias inundat aras*, Arnob. III 24 *nisi pecorum sanguine delibutas suas conspexerint arulas, suos deserunt . . . praesidiatus*, sc. dei), der ganze Altar ist rot vom Blut (Ov. ex. P. III 54 *ara . . . decolor adfuso tincta cruore rubet*) — man vergleiche damit z. B. die Abb. 15 bei Curtiss a. O., wo das Blut über den ganzen Türsturz des Ortsheiligen hinabfließt. Auch Minuc. Fel. 23,6 drückt sich sehr stark aus, wenn er behauptet: *ipse Iupiter vester . . . cum Capitolinus, tunc gerit fulmina, et cum Latiaris, cruore perfunditur.* Beim Menschenopfer auf dem Lykaion (Paus. VIII 2,3 *ἔσπεισεν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὸ αἷμα*) und in Karthago streicht man ebenfalls das Blut auf den Altar (Porphyr. de abst. II 27)[3].

Wenn wir jetzt die Verwendung des Blutes zur Besprengung der Menschen besprechen wollen, werden wir den Ausgangspunkt und die Erklärung wiederum im Totenkultus suchen, wo man einmal die Leiche mit Blut übergoß und später mit Blut tränkte. Wir werden uns zugleich

[1] Z. B. Pythag. bei Porphyr. de abst. II 36 *ἡμαγμένη ἐσχάρα*. Lucr. V 1199 *aras sanguine multo spargere quadrupedum.* PLM VI 297 B. Erstlinge von Spelt mit Blutspende. Prud. peristeph. 10,38 *verris cruore scripta saxa spargere*, u. s. w.

[2] Sehr skrupulös sind die Aithiopen nach Heliod. X 21, wenn sie nicht erlauben, daß der Grieche, der dem Helios geopfert werden soll, nur am Ringkampfe, nicht am Faustkampfe teilnehmen dürfe —*αἷμα γὰρ ἐκχεόμενον ὀφθῆναι πρὸ τοῦ καιροῦ τῆς θυσίας οὐ θεμιτόν.*

[3] Man denke an Arist. Thesm. 755, wo die Mutter um jeden Preis das Blut des Kindes (den Wein des Ledersacks) im *ἄμνιον* retten will. Es ist das Wertvollste, die Seele des Kindes.

der schon oben angeführten Worte des Paulus, Hebr. 9,22 erinnern: *σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.* Sowohl jüdischer wie griechischer Auffassung konnte die Äußerung des Io. Chrysost. de consubst. 5 nicht fremdartig scheinen, wenn er vom Blut des Lammes sagt: *οἰκουμένης ἁπάσης κοινὸς γέγονε καθαρμός*, oder wenn er vom Abendmahle ausspricht, de sacerd. 3,4: *πάντας τῷ τιμίῳ φοινισσομένους αἵματι.*

Mit dem Opferblute besprengen sich die Zulus, wenn sie hören, daß ein Verwandter gestorben sei, »um sich von der Trauer zu reinigen«[1]. Als Moses den alten Bund zwischen Gott und Israel stiftete, besprengte er das Volk mit Opferblut, Ex. 24,8. Desgleichen wurde bei den alten Norwegern das versammelte Volk mit dem Blute des Opfertieres besprengt[2]. Noch im 17. Jahrh. hat man in Ostpreußen den Göttern einen Bock geschlachtet und die Anwesenden mit dessen Blute besprengt; dem Vieh gab man auch das Blut zu trinken, damit es gegen Krankheiten geschützt sei (danach Opfermahl)[3]. Dieselbe Sitte ist auch den jetzigen Kulturvölkern nicht fremd: so wird in Böhmen bei dem Hahnenschlagen das Volk mit dem Blute bespritzt[4].

Natürlich handelt es sich in erster Linie um solche, welche die Geister versöhnen und sich dadurch reinigen wollen, um die flüchtigen Mörder als Schutzflehende, denen die Erinyen nachsetzen. Wie Orest mit herabträufelndem Ferkelblut vom göttlichen Reiniger Apollon[5], so wurden Medeia und Iason von Blutschuld durch Kirke an ihrem Herde gereinigt, Apoll. Rh. IV 700 ff. Kirke läßt das Blut eines Ferkelchens über die Hände der beiden Schuldigen herabfließen[6] — vorher dürfe der Schuldbeladene

---

[1] Bastian, Der Mensch III 24.

[2] Maurer, Die Bekehrung des norweg. Stammes zum Christentume 199.

[3] Wuttke[3] § 426.

[4] Wuttke[3] § 423 (nach Hartknoch, Altes und Neues Preußen 171 ff.).

[5] Nach Eur. I. T. 1223 wurde Orestes in Taurien durch das Blut junger Lämmer gereinigt.

[6] Ganz deutlich sagt der Schol. zu V. 704 *χοιρίδιον μικρόν, ὅπερ οἱ ἁγνίζοντες θύσαντες τὰς χεῖρας τοῦ ἁγνιζομένου ‹ἐκ?› τοῦ αἵματος αὐτοῦ βρέχουσιν* (unklar Gruppe 891,3). S. übrigens Athen. IX 410. Eust. Od. X a. O. Ziehen, Leg. sacr. nr. 50,2, S. 101. Ai. Eum. 452 *αἵματος καθαρσίου . . νεοθήλου βοτοῦ.* Eur. Sthen. arg. (v. Arnim im Supplem. Eurip. 43) und V. 23: *φόνον τ' ἐμῆς ἔνιψε χειρὸς αἷμ' ἐπισφάξας νέον.* Vgl. noch den Pariser Cameo bei Babelon, Cat. des camées I 73 Taf. 15 und eine Reihe antiker Terrakotten bei Winter, Typen I 92 ff., 114 ff., 156 ff., die Mädchen mit Wasserkrug auf dem Kopfe und Ferkel im Arm darstellen, s. Frickenhaus, Tiryns I 29. Durch Wasser und

nicht sprechen nach Aisch. Eum. 451. Tropfenweise reinigt das Blut den ersten mythischen Mörder Ixion [1]. Auf die Hände des zu entsühnenden Mörders gießen die Araber das Blut einer Ziege (Curtiss a. O. 191). Eben an der Hand klebte unauslöslich der Blutflecken, der die Lady Macbeth Shakespeares peinigte. Einem Rationalisten wie Heraklit fr. 5 Diels schien dies Vorgehen natürlich umsonst: *καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο.* Selbstredend durfte man auch nicht mit blutbefleckten Händen opfern (vgl. Cic. de domo § 108 von Clodius' contaminata et cruenta manus, Liv. XLV 5, 4 und 7 von den incestae manus eines Mörders; bei Apollod. II 5,12 muß Herakles nach der Tötung der Kentauren von Eumolpos vor der Mysterienweihe gereinigt werden [2]). Aber das rituell geweihte Blut löschte alle Befleckung aus, wo es hinkam, reinigte auch die blutigen Hände des Mörders [3]; die bösen Geister entfernten sich, mit Blut getränkt. Blut gegen Blut. Der enge Zusammenhang zwischen Totenkultus und ritueller Reinigung tritt uns besonders deutlich in den verschiedenen Aufgaben der *ἐγχυτρίστριαι* entgegen, welche die Verunreinigten, die *ἐναγεῖς*, dadurch reinigten, daß sie das Blut der Opfertiere auf die Schuldigen gossen (Plat. Min. 315 c, Etym. m. 313,41); vielleicht waren es ursprünglich eben die Tiere, die man am Grabe den Toten opferte, deren Blut auf diese Weise mit seiner sühnenden Kraft die rächenden Dämonen befriedigte [4]. Die Taurobolienweihe

---

Schweineblut reinigt Apollon den Orest, Ai. Eum. 283, 458 ff. u. Vasenbb.

1 Schol. Apoll. Rh. III 62. Eust. Il. 20, 1183, vgl. Ai. Eum. 718.

2 Verg. Aen. II 165 ff. manibusque cruentis / virgineas ausi divae contingere vittas, vgl. V. 717 ff.

3 Bei der Weihe des Zauberers, Pap. Par. 34, treffen wir die Blutreinigung der Hände wieder, wenn ich sonst die Stelle richtig auffasse: beim Aufgang der Sonne *ἀποτεμὼν τὴν κεφαλὴν ἀλεκτρυόνος τελείου ὁλολεύκου . .* (V. 40) den Kopf des Hahns soll man in den Fluß werfen (wie die Aigyptier die Köpfe der Opfertiere in den Nil warfen), *τὸ δὲ αἷμα ἀποδεξάμενος τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἔπειτα τὸ λοιπὸν σῶμα τῷ ἡμιμένῳ βωμῷ ἐπιθεὶς καὶ ἐνάλλου τῷ ποταμῷ.* Oder soll man einfach das aus der Wunde hervorbrechende Blut mit der Rechten auffangen und etwa dem Altar aufstreichen?

4 Gern möchte man genaueres über die Behauptung Herodots I 35 wissen: *ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἕλλησι.* Aber woher weiß Bouché-Leclercq Art. Lustration 1413,11 (bei Daremberg-Saglio), daß die griechische *κάθαρσις* und die äußere Befleckung durchs Blut unmoralisch und »eigentlich orientalisch« wäre? Dann gehört sie wohl eher der vorgriechischen Bevölkerung mit ihrem hoch entwickelten Totenkult an.

führt uns endlich die uralte Auffassung wieder deutlich vor die Augen (der Myste wurde vielleicht als Toter gedacht, der durch diese Bluttaufe vom irdischen μύσος gereinigt und zu neuem Leben erweckt wurde).

Wir wissen, wie tiefgreifend sich die sühnende Kraft des Blutes in vielen abergläubischen Gebräuchen der Menschheit äußert, vor allem tragen die medizinischen Rezepte vielfach Spuren von altem kultischen Gut. Ehe ich schon hier des Zusammenhangs wegen den offiziellen Kultus anschließe, führe ich als ein bezeichnendes Beispiel für die kathartisch-apotropäische Seite des Blutes einen abyssinischen Hochzeitsbrauch an [1]. Die Frau verläßt nach der Defloration das Brautgemach, indem sie über das Blut eines Huhns hinwegschreitet, das in demselben Augenblick geschlachtet wird; mit demselben Blute tränkt man ein Taschentuch, das der Bräutigam sich um die Stirn bindet, und damit beschmieren sich auch seine garçons d'honneur die Stirn; darauf gehen sie alle (auch den abgezogenen Schuh des Bräutigams mitnehmend) zu den Eltern der Braut. Bei einem anderen Nachbarstamme der äthiopischen Bevölkerung bleibt die Braut drei Tage lang allein in der Brauthütte, dann schlachtet der Bräutigam ein Schaf (Stier) und bestreicht mit dem Blute Stirn und Brust der Braut. Für die jetzigen Araber in Syrien und Palästina führt Curtiss eine ganze Reihe interessanter Fälle an, von denen wegen ihrer Wichtigkeit hier die folgenden erwähnt seien: mit Blutstrichen beschmiert man den Kamelen Hals und Flanken, um ihr Gedeihen zu sichern (S. 214); man führt die Herden, nachdem die Lämmer gefallen, um das Heiligtum des Ortsheiligen herum, taucht die Hände in das Blut des Opfertieres, preßt sie gegen den Türsturz und bestreicht die Leittiere mit demselben (S. 217, in Seuchefällen werden so viele Tiere wie möglich bestrichen, S. 222 f.); geweihten Knaben wird die Stirn über Kreuz mit Blut bestrichen, »dann wird es ihnen wohlergehen«, das übrige Blut wird über den Türsturz gegossen (S. 218). Dem neugeborenen Sohne bestreicht man Stirn, Handflächen und Beine mit Blut des Opfertieres, das »zwischen den Füßen« [2] dargebracht wird (ebd., das Kind wird darauf über das Blut geführt, vgl. S. 225 und S. 232), man besprengt auch dem Kinde Stirn und Nase, »um ihm das Opfer zuzueignen«, als Erlösungsopfer (fedu, S. 233). Einige bestreichen Kranke vor oder nach der Genesung mit Blut an Stirn, Brust und dem Sitze der Krankheit (S. 221), andere dem Genesenen das Gesicht (ebd.), indische Pilger gießen Blut über das Gesicht, die Schultern und den

[1] Cohen, Rev. de l'hist. des relig. LXVI 190 f.

[2] Vgl. Odysseus, dem bei der Psychagogie der Kopf und die Beine des geschlachteten Widders zwischen den Füßen liegen (Vasenb.).

Oberkörper des Genesenen, den man bis zum Gürtel entkleidet (S. 235). Auch in Westafrika werden die Stirn des Kranken und die Wände mit Blut bestrichen (Tylor, Prim. Culture II 382)[1].

Im offiziellen griechischen Kultus hören wir eigentlich nur einmal davon, daß man sich mit dem Blute der Opfertiere Hände und Gesicht beschmierte, nämlich Ael. fr. 44 Herch., der dies von den Thesmophorienpriesterinnen zu Kyrene berichtet: sie töten den Battos *καταπλέας ἔχουσαι τοῦ αἵματος τὰς χεῖρας καὶ τὰ πρόσωπα μέντοι (ἦσαν δὲ ἐκ τῶν ἱερείων χρισάμενοι)*[2]. In den Tauro- und Kriobolien des Attiskultus lernten aber die Griechen einen ausgeprägten Blutritus kennen[3]. Von einer ganz eigentümlichen Sitte der Römer am 1. März berichtet Lyd. de mens. IV 42 (S. 99 Wünsch). Sie bestrichen ihre Gesichter mit Bohnensaft »statt des Blutes«, den Kriegsgott Ares zu Ehren (Bohnen aß man auch den ganzen Monat hindurch)[4]. Lydus fügt verschiedenes über den mit den Bohnen verbundenen Aberglauben[5] hinzu, wichtig aber ist die Notiz, daß Wasser, in dem die Nacht über Bohnen gelegen haben, blutrote Färbung erhält (*κύαμος ἀπὸ τοῦ αἵματος εἴρηται*). Bei Lukian vit. auct. 6 sagt Pythagoras ebenfalls, daß Blut entstehe, wenn die Bohne gekocht eine Anzahl Nächte dem Mondschein ausgesetzt würde; und wenn man sie kaut und dann der Sonne aussetzt, rieche sie nach Menschenblut (Porph. v. Pyth. 44). Vom Menschenblut der Bohne redet Ps. Acro zu Hor. sat. II 6,63 (vgl. Eust. Il. XIII 589). Nach Dioskor. II 127 färbt man mit einer Abkochung von Bohnen Wolle, man legt die Bohne, von der Schale befreit und in zwei Stücke geteilt, gegen Blutung durch Blutegel auf, fest aufgedrückt hält sie das Blut zurück; gegen Blutgeschwüre empfiehlt sie

---

[1] Frazer, G. B.[3] Magic Art I 159 führt ein interessantes Beispiel aus den Toradjas auf Celebes an, es möge hier wegen des interessanten Ritenkomplexes folgen: sie versammeln sich einmal im Jahre, der Leiter der Zeremonien eröffnet die feierliche Handlung, indem er um die Schmiede ein Ferkelchen und ein weißes Huhn trägt, er tötet diese und streicht den Anwesenden etwas vom Blute auf die Stirn (next he takes a doit, a chopping-knife and a bunch of leaves in his hand, and strikes with them the palm of the right hand of every man, woman and child, and ties a leaf of the Dracaena terminalis to every wrist; then a little fire is made in the furnace and blown up with the bellows etc).

[2] Nilsson, Feste 324.

[3] Vgl. A. Dieterich, Kl. Schr. 500.

[4] *Ἄρεος δὲ ὁ κύαμος παρὰ τὸ κύειν αἷμα· ἔχριόν τε τὰς ἀλλήλων ὄψεις ἀντὶ αἵματος τὸ χρίσμα τοῦ κυάμου λαμβάνοντες, ταύτῃ γε τὸν Ἄρεα θεραπεύοντες.*

[5] Vgl. Olck in Pauly-Wissowa Bd. III 620 f.

auch Plin. XXII 140. Es geht aus diesen Ausführungen ganz deutlich hervor, daß wir es betreffs des römischen rituellen Gebrauches des Bohnensaftes mit keiner ungewöhnlichen Anschauung zu tun haben. Man hat ihn wirklich apotropäisch gebraucht, wie auch das Blut häufig so verwendet wurde [1]. — Hier verdient auch das Ritual der römischen Lupercalien erwähnt zu werden, wo man den beiden Jünglingen mit einem vom Blute der geopferten Böcke tropfenden Messer die Stirn berührte, dann aber mit Wolle und Milch die Stirn abwischte, worauf sie lachen mußten (Plut. Rom. 21). Alles, auch das Gelächter, ist hier apotropäisch [2]; auch bei Krankheiten beschmiert man die Stirn öfters mit Blut, um die Krankheitsdämonen zu entfernen (s. u.). Die Milch bezweckt dasselbe (über Blut und Milch zusammen vgl. u.).

Sonst wird man freilich über das Beschmieren mit Blut verschiedene Anschauungen hegen können. So besprengen z. B. die Kariber ein männliches Kind mit dem Blute seines Vaters, damit er den Mut des Vaters erhalte [3]. Mit Bocksblut schmiert man die Hoden ein, um die Manneskraft wieder herzustellen [4] — natürlich wird dadurch die phallische Kraft des Ziegenbocks auf den Impotenten übertragen. Und es wird uns auch von einem Araber berichtet, der eben verheiratet von einer großen Übermacht angegriffen wurde, darauf seine Frau erschlug und sich mit ihrem Blute beschmierte — er focht, bis er fiel [5]. Er wollte sich ebenfalls durch ihr Blut stärken und verteidigen. Über die apotropäische Kraft des Blutes wird noch manches zu sagen sein. Allein ursprünglich hat das Blut, wie ich meine, wie das Salz, die Opfergerste u. a. die Geister versöhnt.

---

[1] Mit Bohnenbrei bestrichen Weiber den Leib, um Flecken (Gal. VI 530, vgl. a. O.), und das Gesicht, um Sommersprossen zu entfernen (Ov. med. fac. 70 f., vgl. Plin. XXXIII 84 über Bohnenmehl gegen Flechten im Gesicht). Da begegnen wir einem dem kultischen ähnlichen Gebrauche in praktischer Verwendung.

[2] Das Ritual bei dem arabischen Erlösungsopfer, wo man dem Mörder die Stirn mit Opferblut bestreicht (Curtiss a. O.), darf man wohl nicht heranziehen. Die Stirn war übrigens bei den Römern »dem Genius geweiht«, man berührte sie, wenn man zum Genius betete, Serv. ecl. 6,3. Aen. III 607. Vgl. über das Berühren des Kopfes beim Eid Verg. Aen. IV 357 (Maurer, Bekehr. II 201, Höfler, Z. f. Volksk. XV 313).

[3] H. Spencer, Sociology I 116.

[4] v. Hovorka und Kronfeld a. O. I 80. Jahn, Hexenweisen und Zauberei in Pommern Nr. 604.

[5] Robinsohn, Psychologie der Naturvölker 25 (vgl. Wheeler Robinson a. O. II 715).

Angesichts der ausgedehnten Verwendung des Blutbestreichens bei den Arabern (s. o.) ist es nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß wir bei den Griechen und Römern viele Fälle antreffen, wo man statt des Blutes Butter, Fett, Speichel u. a. verwendet [1]. »Mit Butter reiben sich alle Barbaren ein, und das tun wir auch mit unseren Kindern«, sagt Plin. XI 239. Die Götterbilder hat man gesalbt (vgl. z. B. die rührende Schilderung der Frauen von Segesta bei der Wegführung ihres Dianabildes bei Cic. in Verr. IV 77) wie die Türpfosten zu Hause und die Grabstelen, um die Beispiele in umgekehrter Ordnung anzuführen. Ohr und Nase des Täuflings wurden mit Speichel berührt [2], und in der von Firm. Mat. de err. prof. rel. 22,1 geschilderten Mysterienfeier (des Attis?) lesen wir: deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur, tunc a sacerdote omnium qui flebant *fauces unguentur*. Vielleicht wurden in manchen Fällen ursprünglich stärkere Ingredienzien, wie das Blut, verwendet [3].

Was die Verwendung des Blutes als Heilmittel betrifft, so ist vor allem das Blutbestreichen und das Bluttrinken der Epileptiker hervorzuheben [4]. Die Epilepsie wurde ja wie alle anderen Krankheiten durch die Dämonen verursacht — mit diesen entwich auch die Krankheit. Man bestreicht das Gesicht des Kranken mit Menschenblut (Plin. XXVIII 43). Mit Blut benetzt man seinen Mund (Alex. Trall. I 15 S. 559 Puschm.). Derselbe Alex. Trall. (vgl. Plin. a. O.) gibt auch als Heilmittel an, daß man dem zu Boden gefallenen Epileptiker aus den großen Zehen Blut entzieht und damit seine Lippen und Stirn bestreicht; »Apollonius sagt, man möge ihr Blut unter das Getränk mischen, doch dürfen sie keinen Wein trinken, wie es bei Xenokrates heißt«. Nach Plin. XXVIII 4 trinken die Epileptiker das Blut der Gladiatoren. Bekanntlich reicht dieser Aberglaube, das Blut der *βιαιοθάνατοι*, der Hingerichteten, heile die Epilepsie, bis in unsere Zeiten und hat die furchtbarsten Szenen veranlaßt [5]. Übrigens heilt solches Blut die schwersten Krankheiten überhaupt (Fieber u. a.), aber frisch muß es sein; Brot, darein getaucht, ißt man gegen die Gicht (Wuttke[3] § 189). Dieser Glaube hat seine direkte Fortsetzung in christlich gefärbtem

---

1 Vgl. o. S. 434.

2 Anrich, Mysterienwesen 211.

3 Beispiele findet man meines Erachtens z. B. bei Wuttke[3] § 516.

4 Hippokr. de morb. sacr. S. 593 Kühn: *καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νούσῳ αἵματι καὶ ἄλλοισι τοιούτοισι ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας ἢ ἀλάστορας*, vgl. noch Cels. de med. III 23. Plin. XXVIII 24. Apul. met. IV 14. Min. Fel. 30,5.

5 Hovorka und Kronfeld, Vergl. Volksmedizin II 882, vgl. I 85 f. H. L. Strack, Das Blut 43 ff.

Aberglauben. Denn das Blut der Märtyrer und Heiligen besitzt heilende Kraft [1]. Interessant ist es zu sehen, daß das Blut der Hingerichteten direkt als Totenopfer gedient hat, was man daraus schließen darf, daß es, unter die Hausschwelle vergraben, beständigen Haussegen schafft (Wuttke[3] § 188) — denn hier wohnt, wie wir aus so vielen auf die Hausschwelle bezüglichen abergläubischen Gebräuchen sehen, der Hausdämon.

Das Menschenblut überträgt die Lebenskraft des Eigentümers auf den Trinkenden (deshalb als φίλτρον gebraucht: man gibt dem Geliebten sein Blut — wie sein Haar, Schweiß, Nägel u. s. w. — im Essen, Wuttke[3] § 552). Denn im Blute sitzt ja die Kraft und die Seele. Man entzieht z. B. in einer Zauberformel einem Menschen drei Blutstropfen aus seinem Herzen, Leber und Lebenskraft und nimmt ihm damit seine Stärke (Wuttke[3] § 399) [2]. Dem »Blutsauger« oder Nachzehrer wird der Kopf abgeschnitten und zwischen seine Füße gelegt, darauf trinken sämtliche Mitglieder der Familie sein Blut, damit er sie nicht nachhole (Wuttke[3] § 765). Zur Erklärung dürfen wir nicht das Benehmen Iasons nach der Ermordung des Apsyrtos heranziehen (s. o. S. 417). Dagegen haben wir darauf hinzuweisen, daß in Rußland vielfach die von einem tollen Hunde Gebissenen sein Blut trinken — ein Verfahren, das schon Dioskor. a. O. sowohl für die Gebissenen wie für diejenigen, die Gift genossen haben, erwähnt. Dies nach der Regel *similia similibus*. Nach Wuttke[3] § 475 macht man sich gegen Schußwunden fest, wenn man ein Stück Brot in sein eigenes Blut taucht und ißt (Böhmen). Man macht sich durch das Bluttrinken doppelt stark — oder der Dämon findet, wenn er angreifen will, die Stelle »schon besetzt«. Ebd. gibt Wuttke auch ein anderes Mittel an: man läßt etwas von seinem eigenen Blute in einem Loch eines frischen Baumstammes einwachsen (vgl. § 490) — das Blut fließt, damit nicht mehr fließe.

Statt des kräftigen Menschenblutes hat man sich oft mit dem Tierblute, besonders dem Blute mehrerer im Aberglauben wichtiger Tierarten begnügt. Gegen die Epilepsie trinkt man Wieselblut (Kyran. II 2,8), Blut (oder Galle) eines Böckchens oder Lämmchens (ebd. II 16,10), überhaupt Schafsblut (Plin. XXX 88), Seehundsblut (Kyran. II 21,9); man tröpfelt das Blut der Landschildkröte in den aufgebrochenen Mund oder läßt den

---

[1] So z. B. bei George Stephens, Ett forn-svenskt Legendarium I 462 und 502, wo das Blut des hl. Savinianus und des hl. Christophorus, auf gelegt oder eingetröpfelt, Augenkrankheiten heilt (den Hinweis verdanke ich Herrn O. Kolsrud). Auch die hl. Tanche heilt Blutflüssige.

[2] Tollen Hunden entzieht man Blut aus der Nase, den Schultern und beiden Ohren und bespritzt sie darauf mit Ölhefe und altem Massikerwein, Gratt. cyn. 470 ff. (*est morbo Liber medicina furenti*).

Kranken es mit Getreidemehl verzehren (Plin. XXXII 35 f., Dioskor. II 97). Man gibt ihm Schwalbenblut mit Weihrauch ein (oder das frische Herz der Schwalbe zu essen, Plin. XXX 91). Die Leber des Geiers mit Geierblut gemischt heilt Epileptiker und Wahnsinnige nach drei Wochen (Cat. astrol. Gr. VIII 3,126). Nach Wuttke[3] § 532 trinkt man gegen die Epilepsie: warmes Wieselblut, sieben Tropfen Katzenblut aus der Schwanzspitze, Bocksblut, Blut einer schwarzen Eselin — man ritzt auch dem Befallenen mit einer Nadel ein blutendes Kreuz auf die Brust.

Die Behandlung von Epilepsie und Wahnsinn fällt bekanntlich in wesentlichen Punkten zusammen (vgl. Schol. Eur. Hek. 21, Or. 227). Blut als Heilmittel gegen Wahnsinn ist z. B. den Arabern wohlbekannt[1]. Nach Plin. XXX 84 soll man die Kranken mit Maulwurfsblut bestreichen. Ferkelblut hat man, wie wir aus der apollinischen Lustration der schutzflehenden Mörder zu Delphoi entnehmen, über die Kranken gegossen (vgl. die mythischen Katharten Melampus, Gemme abgeb. bei Roscher M. L. II 2573, und Bakis) — in Rom ist man einen Schritt weiter gegangen und hat die Ferkel — nicht den Dämonen, sondern den Göttern selbst dargebracht (Plaut. Men. 290 von den *porci sacres sinceri* als Sühnopfer, bei Hor. sat. II 3,165 den Laren als Dankopfer nach Heilung dargebracht).

Dann hat man auch viele andere Krankheiten durch dies kräftige Heilmittel geheilt. Nach Plin. XXVIII 43 heilt dem Orpheus und Archelaos zufolge das menschliche Blut, gleichgültig aus welchem Körperteile, die Bräune (*angina*), wenn man es aufstreicht. Besonders für den Aussatz und derartige Krankheiten hat man auf solche religiöse oder abergläubische Vorstellungen zurückgegriffen. Den Aussätzigen bestreicht man am rechten Ohrläppchen, am rechten Daum und an der rechten Großzehe mit dem Blut des Schuldopfertieres nach Lev. XIV 14 ff. Im Mittelalter verwendete man als besonders kräftig dazu das Blut unschuldiger Kinder und reiner Jungfrauen[2], und diese Behandlung der Lepra reicht bis in die Zeit des alten Ägypten hinauf[3]. Die Elephantiasis ist, sagt Plin. XXVI 8, in Ägypten einheimisch, und wenn Könige davon befallen wurden, »wurde die Krankheit auch dem Volke verhängnisvoll, weil man dann die Badewannen für den König mit warmem Menschenblute füllte«. Geierblut mit Zedernharz heilt Räude und Aussatz (Cat. astrol. Gr. VIII 3,126), der Geier ist ein bedeutsames Seelentier.

---

[1] Robertson Smith a. O. 294.

[2] Fehrle, RGVV VI 61. Hundswut wird nach Wellhausen (Reste des arab. Heident. 142) mit Königsblut geheilt (vgl. die Behandlung des *King's evil* in England).

[3] Trumbull, The Blood Covenant 116 ff.

Das Blut der in diesen Fällen verwendeten Opfertiere bewahrt noch in vielen abergläubischen Gebräuchen seine Kraft. So das Schweineblut nach Veget. V 53,3 gegen *coriago* (ἐχεδερμία), das Festwachsen des Fells der Rinder an die Rippen: man läßt es das Vieh trinken, *aliquanti suis non vetulae sed novellae sanguinem vino permixto ad cornu faucibus degerunt, ignorantes si plus sanguinis fuerit, continuo animal perire.* Stierblut heilt Totkranke (Ael. de an. XI 35) und wird gegen Vergiftung empfohlen (Plin. XXVIII 161), mit Gerste aufgelegt (oder mit Hafergrütze umgeschlagen) gegen Verhärtungen (σκληρία, Dioskor. II 98). Trocknes zerriebenes Ochsenblut (oder Ziegenblut) verwendet man gegen Fettbeulen, Geschwüre am After u. a. (Plin. XXVIII 217), Ochsenblut auch gegen Podagra (§ 219). Dasselbe war, mit Wein und Honig gemischt, auch unter den Germanen ein Krafttrunk, der den Mut und die Kraft des Mannes stärkte — wir mögen auch an die spartanische Kraftsuppe denken. Möglicherweise erklären sich mehrere der hier einschlägigen Gebräuche daraus, daß man das Opferblut mit den Gottheiten zusammen gekostet hat (vgl. z. B. Wuttke[3] § 97: zur Fastnachtszeit ißt man vor Sonnenaufgang Hirsebrei und Blutwurst — das schafft Geld und bewahrt vor Fieber). Es kommen auch Fälle vor (s. u.), wo das erforderliche Tier schwarzfarbig sein soll. Öfters ist es noch ganz deutlich, daß ein Gedanke an eine Opferdarbringung für die bösen Geister sich von selbst einstellt: ein hilastisches Opfer war es aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ebenfalls. So wenn Wuttke[3] § 484 folgendes über die Vertreibung von Warzen angibt: man ritzt sie blutig, läßt das Blut auf einen Lappen tropfen, wickelt ein Geldstück hinein und legt es auf einen Kreuzweg (wer es aufnimmt, bekommt die Warzen). Das Geldstück (bekanntes Manenopfer) und die Kreuzwege (wo die Geister sich aufhalten) zeigen zur Genüge, wem eigentlich das Blut gehört.

Bocksblut (oder Ziegenleber) als gut für schlechte Augen erwähnt Plin. XXVIII 170. Auf die Augen sehen es die Dämonen besonders gern ab und müssen davon fortgetrieben werden. Deshalb wird das Blut so außerordentlich häufig bei Augenkrankheiten verwendet (die hl. Sabina von Rom heilte ein blindes Kind mit ihrem Blut)[1]. Ziegenblut, das man im Feuer aufwärmt, trinken die an der Ruhr Leidenden, die Vergifteten und die Wassersüchtigen, Kyran. II 1,39[2]. Ähnlich äußert sich Dioskor. a. O. über das Blut des Ziegenbocks, der Ziege, des Hirsches und des Hasen (gegen Ruhr und Bauchfluß), mit Wein getrunken auch gegen Vergiftung.

[1] D. K. Kerler, Die Patronate der Heiligen S. 47.

[2] *μετὰ κηκίδων καὶ βαλαυστίου ἐν βρώματι δοθέν* gegen die Ruhr, ebd. II 19,17.

Nach Kyran. II 11,9 wird die Podagra durch aufgestrichenes warmes Hasenblut (in Grütze auch gegen Dysenterie eingegeben), Fieber durch Eselblut (II 15,5) geheilt. Das Hasenblut ist gut gegen Sommersprossen und Flecke (Dioskor. a. O., Seren. Sammon. 147). Hundeblut empfiehlt Plin. XXIX 58 gegen Vergiftungen. Der Hund ist ein ausgesprochen sepulchral-chthonisches Tier, und wird deshalb — wie auch andere hier zu nennende Tiere [1] — vorzüglich bei Reinigungen verwendet. Man wundert sich auch nicht, daß Hyänenblut, mit Polenta genommen, gegen Bauchgrimmen nützlich ist, Plin. XXVIII 104. Fuchsblut heilt Nieren(Hoden-)krankheiten, wenn man es heiß aufgießt, Kyran. II 1,4. Krokodillblut heilt aufgestrichen Blödsichtigkeit, ebd. II 10,29. Schildkrötenblut heilt, eingerieben, die Schlafsucht, Plin. XXXII 116; wenn man den Mund jährlich dreimal (die Zahl natürlich von Bedeutung) damit ausspült, bekommt man kein Zahnweh, ebd. § 37 [2]. Man trinkt das Blut der Meerschildkröte mit Wein, Muttermilch des Hasen (*πιτύα λαγωοῦ*) und Kümmel gegen Bisse wilder Tiere und Krötentrank, Dioskor. a. O. Blut (oder Asche) der Eidechse oder frisches Mäuseblut vertreibt Warzen (Plin. XXX 81).

Nach Dioskor. a. O. mischt man mit Nutzen das Blut der Gans [3], der Ziege, der Ente den Antidota zu. Das Blut verschiedener Taubenarten streicht man gegen frische Augenwunden, Inflammationen und andere Krankheiten (die sogen. *νυκτάλωπες*) der Augen, das der gewöhnlichen Taube besonders gegen Blutungen der Haut, auf (ebd.). Das Blut der Bachstelze (*κιναίδιον, ἴυγξ*), irgendwelcher Augensalbe zugemischt, tut denselben Nutzen (Kyran. I 10,15, de Mély S. 25). Damit stimmt ungefähr das Heilverfahren, von dem wir bei Dittenb. Syll.[2] 807,16 lesen: Blut eines weißen Hahnes mit Honig und Salbe (*κολλύριον*) zusammengestoßen legt man drei Tage lang auf kranke Angen. Daß Blut der Vögel die Dämonen vertreibt, wird zumal ausdrücklich vom getrunkenen Pfauenblut gesagt, Kyran. III 19,4: *τὸ αἷμα τοῦ ταῶνος ὀρνέου ποθὲν δαίμονας διώκει.* Es läßt sich schwer sagen, wie man dazu kam, Spinngewebe als ein Mittel gegen Blut-

---

[1] Das Blut einer Schlange spricht für sich selbst (Wuttke[3] § 153): einen in Schlangenblut getauchten Faden trägt man um den Hals, um Blutspucken zu heilen (vgl. § 159).

[2] Wuttke[3] § 602: wenn das Kind schwer zahnt, trägt man es zum Fleischer, der den Finger in frisches Kalbsblut taucht und mit ihm den Zahn berührt (Erzgebirge).

[3] Nach Plin. XXIX 104 verwendet man Gänseblut wider alle Gifte, gibt es in drei Bechern Wasser mit roter lemnischer Erde (wiederum die Farbe des Blutes) und dem Safte des weißen Dornstrauchs.

verlust aufzufassen (Kyran. II 8,4). Die kleinen Seelchen spielen wohl auch hier herein, und im Spinngewebe kommen sie ums Leben [1].

Die Eigenschaften des Blutes teilen auch blutrote Steine. Dem Hämatit mischt man Honig oder Milch zu und verwendet die Mischung gegen Augenkrankheiten (Kyran., de Mély S. 171,21 — die Kraft solcher Mischungen wird auf ihre sakrale Verwendung zurückgehen, s. u.). An anderer Stelle heißt es ebd. I 27,3 (de Mély S. 45), daß man den Stein mit Vogelblut benetzt, die Stirn des Kranken damit bestreicht und dadurch das drei- und viertägige Fieber vertreibt (vgl. c. 23,8).

Besonders kräftig ist seit den ältesten Zeiten das Menstrualblut [2]. Ofenruß und Menstrualblut (zur Erklärung denke man an die von Blut getränkte Opferasche) mit Wachs zusammen heilt als Wundersalbe allerlei Geschwüre des Zugviehs (Plin. XXVIII 84). Allbekannt ist die Verwendung des Menstrualblutes gegen Ungeziefer, z. B. Colum. X 357 ff. von der zum ersten Male menstruierenden Jungfrau, die dreimal barfüßig, mit aufgelöstem Haar und loser Kleidung um den Garten herumgehen soll — wie leicht antikem Gedanken der Übergang zum Opfer ist, zeigt Martial IV 64,16 *virgineo cruore gaudet | Annae pomiferum nemus Perennae* [3]. Daß man damit eine Wunderpflanze, wenn nicht heranlockt, so doch zum Stillstehen bringen kann, erlernen wir aus Ioseph. bell. Iud. VII 6,3: die Pflanze, die sich bei Jerusalem vorfindet und Besetzte heilt, entzieht sich dem Suchenden, hält aber still, wenn man dazu Urin eines Weibes und Menstrualblut verwendet. Menstrualblut macht Hunde toll, heilt aber auch die von solchen Gebissenen, *praevalente sympathia illa Graecorum*, Plin. XXVIII 84. Widersprechendes über das Blut als Abortivmittel erzählen die Hebammen (ebd. § 81). Dioskor. II 97 meint, daß es die Frauen steril macht, wenn man es ihnen aufstreicht oder wenn sie darüber hinschreiten (vgl. die Araber oben, die öfters über das Blut des Fedu, das zwischen den Füßen fließt, hinwegschreiten) — man reibt es sich auch gegen Podagra und Hautentzündungen ein (vgl. o.). Gnostische Sekten haben endlich Menstrualblut und männlichen Samen rituell verwendet [4]. Aus Menstrual-

[1] Ein bezeichnendes Sympathiemittel führt aber Wuttke[3] § 516 an: wenn man sich geschnitten hat, bestreicht man das Beil mit dem Blute und läßt es unter der Dachtraufe trocknen (da wird es wohl auch symbolisch abgespült). Wuttke[3] § 513: Warzen vertreibt man mit Blut von den Warzen eines Anderen — wie man z. B. Gelbsucht mit etwas Gelbem oder Goldenem heilt (ebd. § 531).

[2] Vgl. Heckenbach, RGVV IX 3,53 f. (54,1).

[3] Vgl. Schenkl, Röm. Mitt. 1906, 211 ff. (s. oben S. 14).

[4] H. L. Strack, Das Blut 15 f.

blut sollte das Goldkraut, chrysolachanum, das u. a. den Gelbsüchtigen nützlich ist (Plin. XXVII 66), entstanden sein [1].

Ausgesprochen apotropäische Bedeutung hat das Blut, d. h. sein Vertreter die Koralle, wenn man sie der Aussaat beimischt, *πᾶσαν βλάβην ἀπὸ τῆς ἀρούρας ἀπείργει* (Kyran., de Mély S. 165). Das Blut schützt [2]. Aber es wirkt zuweilen auch positiv mildernd und setzt als Zaubermittel die Bitten des Trägers durch. Wenn man das Blut des Basilisken bei sich trägt, wird man bei Behörden und Göttern erhört und man ist selbst keiner Behexung ausgesetzt (Plin. XXIX 66, das Herz des Basilisken bewirkt dasselbe, § 67, vgl. *ovum anguinum*, § 54).

Die apotropäische Seite des Bluts scheint in verschiedenen Rezepten hervorzutreten, die den Haarwuchs verhindern wollen. Wenn man aber die Fälle genauer ansieht, handelt es sich öfters um Sympathiezauber, denn es werden auch Tiere dazu verwendet, die keine Haare tragen. Das Blut des Thunfisches oder des Seehasen (auch seine Galle und Leber) reibt man mit Zedernharz zusammen, bewahrt es in einer Büchse aus Blei auf, damit kann man die Haare wegbeizen (Plin. XXXII 135, ähnlich Ael. h. a. XIII 27; dasselbe bewirkt nach demselben die Krampfroche und die Seelunge, eine Art Molluske). Das Blut einer Fledermaus, einer Laus (die man von einem schwarzen Hunde nimmt), auch den Geifer eines Frosches oder einen verbrannten Blutegel streicht man mit Essig auf, um das Wiederauswachsen der Haare zu verhindern (Seren. Samm. 663 ff.).

Dem Blute hat man überhaupt eine außerordentliche Zauberkraft beigelegt. Nach Wuttke[3] § 715 bewahrt man eine Flinte vor Behexung, wenn man sie mit dem Blute eines erschossenen Tieres bestreicht — dann trifft sie auch alles, wonach man zielt. Besonders das Bocksblut wirkt nicht allein reinigend und alles Böse zerstörend, sondern positiv kräftigend: es härtet die Schneide eiserner Instrumente besser als jedes andere Mittel, es entfernt alle Unebenheiten vollständiger als jede Feile (Plin. XXVIII 148). Es zersprengt sogar den Diamanten, »den weder Eisen noch Feuer überwindet« (ebd. XXXVII 59, Serv. Verg. Aen. VI 552 hebt dieselbe Eigenschaft des heißen Bocksblutes hervor). Wenn man damit kupferne Karste bestreicht und dann das Gras aushackt, wächst kein Gras nach (Pall. VIII 5 hoc mense, cum sol Cancri tenebit hospitium, luna sexta

[1] Lyd. de mens. IV 42 *ὥστε ἀφεκτέον κατὰ Πυθαγόραν κυάμου ὡς καὶ τῶν λεγομένων χρυσολαχάνων, ἐπειδὴ καὶ αὐτῶν ἡ γένεσις ἐξ ἐμμήνων γυναικῶν ἐστι.*

[2] Vgl. Robertson Smith a. O. 266, 599.

in Capricorni signo posita gramen ablatum Graeci asserunt nihil de radicibus redditurum; *item si bidentes cyprei fiant et sanguine tingantur hircino et post fornacis ardores non aqua, sed eodem sanguine temperentur, per eos erutum gramen extingui*). Man reibt zu demselben Zwecke Sicheln mit Bärenfett oder Knoblauch, mit Öl oder Bocksfett oder Froschblut ein, gegen Ungeziefer und Frost (Geop. V 30,3). Aber kräftiger als alles andere Blut ist hier das Blut eines, zumal gewaltsam getöteten Menschen. Zum Einreiben oder Eintauchen des Eisens empfiehlt ein Rezept in Cat. codd. astrol. VII 244 außer vielen anderen Zutaten auch Menschenblut und den Harn eines reinen Knaben.

Im Zauber hinwiederum tritt eine andere Schattierung der Auffassung hervor: es heiligt und weiht, z. B. Pap. Par. 2878, wo man beim Mondzauber ein Hekatebild verwendet, das man mit Soda und Wasser abwäscht und dann in das Blut eines gewaltsam getöteten Menschen eintaucht (vgl. Z. 3260 ff., wo man beim Aphroditezauber u. a. Wasser, Öl und Schweineblut verwendet). In Pap. Parthey II 160, wo man Apollon anruft, bestreicht man die Pfosten des Schlafgemachs mit reinem Lehm, schreibt überall mit einem Erzstift Zauberzeichen, auf dem unteren Pfosten zeichnet man einen Käfer und streicht darauf Ziegenblut. Aber man schreibt auch mit Blut allein, man zeichnet z. B. eine Hermesfigur mit Wachtelblut (Pap. Lugd. nr. 384, V 5 Dieter. (*γράψον εἰς βύσσινον ῥάκος αἵματι ὀρτυγίου θεὸν Ἑρμῆν ὀρθὸν ἰβιοπρόσωπον, ἔπειτα ζμύρνῃ ἐπίγραψον καὶ τὸ ὄνομα καὶ ἐπίλεγε τὸν λόγον*). Dadurch erhält die Figur ihr eigenes, volles zauberkräftiges Leben, eine potenzierte Kraft des Zaubertieres.

Als Zaubertinte wird das Blut auch in der Antike außerordentlich häufig verwendet. Man ruft Pap. Par. 2100 (Brief des Pitys an Hostanes) einen Nekydaimon herbei und verwendet dabei Eselhaut, die man mit Eselblut beschreibt (*ἀπὸ καρδίας ἐσφαγμένου*), außerdem Ruß aus einer Kupferschmiede. Dagegen beschreibt man ebd. Z. 2103 das Blatt der Kalpassos mit Falkenblut und verwendet dazu noch Ruß aus der Werkstatt eines Goldschmieds, den Papyrus mit dem Blut eines Aals (vgl. Schlange unten), dem man Akazie hinzusetzt. Pap. Par. 2004 schreibt man einen Zauberspruch, den man über einen Becher sprechen soll, mit Schlangenblut und Ruß eines Goldschmieds. Pap. Lugd. nr. 385, Dieter. Abraxas 192,2 wird *ζμυρνομέλαν* und Blut eines Kynokephalos vorgeschrieben. Reiche Beispielsammlung bietet ein Wunderkodex, den Kroll in Codd. astrol. gr. VI S. 61 herausgegeben hat: man schreibt mit dem Blut einer weißen fleckenlosen Taube (Z. 7), eines ganz weißen Hahns (Z. 16), einer Schlange (Z. 19,

[1] Vgl. Frazer G. B.[3] Magic Art I 141.

καὶ καρμίας καὶ ῥοδορτάγματος, Z. 25 Alraun), einer Fledermaus (S. 62,1, dabei Geierfell und Hirschfell verwendet). Was rot ist und rot färbt, nimmt ganz natürlich die Stelle des Blutes ein, wie in der Beschwörung Salomons ebd. S. 84: γράφον εἰς χάρτην ἐλαφικὸν ἢ εἰς φύλλον κυτρέας μετὰ κόκκου καὶ ζαφορᾶς καὶ ῥοδοστάγματος (danach räuchern und rechtem Arm anbinden); darüber mehr unten. Natürlich kommt recht viel auf die Tiere an, denen das Blut entstammt; Seelentiere sind es oft. Aber Menschenblut wirkt, wie gesagt, noch kräftiger. In einem Zauber mit einem Rohrstabe und einem Käfer ebd. 78 schreibt man als Amulett ein Zauberwort auf reines Papier mit dem Blute eines schwangeren Weibes (der Hand oder dem Fuß entnommen) und trägt es um den linken Arm mit Lein angebunden. Noch kräftiger ist die Mischung Pap. Par. 2206 bei der zauberischen Verwendung homerischer Verse: auf ein Lorbeerblatt schreibt man mit Myrrha und dem Blute einer gewaltsam Getöteten. Auch hier sehen wir aber das Ritual des höheren Kultus durchschimmern. Dem Lorbeerzweig und (Ferkel)blut verwenden Apollon und Melampus bei ihren berühmten καθάρσεις (vgl. die bekannte Melampusgemme, abg. bei Roscher M. L.), und bei der Erweckung ihres toten Sohnes schneidet die Alte bei Heliod. VI 14 sich in den Arm, wischt das Blut mit einem Lorbeerzweige ab und sprengt es auf das Feuer (das sie an beiden Seiten der ausgegrabenen Grube angezündet hat). Blut einer weißen Taube, Fett und Myrrha zusammen finden wir in der Herbeirufung des Venussterns, Pap. Par. 2891 als ἐπίθυμα. Bei der Entlassung des Apollon, Pap. Parthey II 170, sprengt man mit Taubenblut und räuchert mit Myrrha. Auf diese Weise kann man durchgängig im Vorgehen des Zauberers altes ehrwürdiges Ritual wiederfinden. Durch einen Becher voll Wein und Stierfett des getöteten Stieres wird Mithras am Ende der Tage beim heiligen Mahle die Guten unsterblich machen[1]. Noch kräftiger und ursprünglicher wäre die Verbindung Blut und Stierfett gewesen. In dem Rufe, den man öfters der Zaubertinte beimischt, wird man vielleicht noch die Asche der blutenden und verbrannten Opfertiere sehen dürfen. Denn sicherlich kehrt altes Opferritual in den Vorschriften für die Lustralmittel der römischen Palilien wieder, wo man das Blut des Oktoberrosses und die Asche der an den Fordicidia aus trächtigen Kühen herausgenommenen Kälber, außerdem Bohnenstroh unter die Römer zum Fruchtbarkeitszauber für die Felder austeilte. So hat sich endlich oft Blut mit der Asche der verbrannten Totenopfer gemischt. — Daß dem Blut der Opfertiere eine ganz außerordentliche Kraft zukommt, geht noch deutlich aus neugriechi-

[1] Cumont, Mithras II 311. Dieterich, Kl. Schr. 505.

schen Zaubergebräuchen hervor. Auf Korfu malt man am Karsamstag mit dem Blute des geschlachteten Osterlammes rote Kreuze an die Türen und Wände der Häuser, »gegen gefährliche Krankheiten« [1].

Interessante Weiterbildungen dieser Vorstellungen dürfen wir in vielen Rezepten der alten Chemie sehen, wie z. B. Pap. Holm. 3,38 ff. ed. Lagercrantz, wo man zur Herstellung von Karneol u. a. Blut einer Taube verwendet, ebd. 23,9 Kalbslut zum Purpurfärben; 7,31 Bocksblut zur Erweichung von Kristall (über Bocksblut s. o.); 26,20 Schweineblut zum Scharlachfärben. Man wählt vorzugsweise sakral bedeutsame Tiere.

Dieselbe Beobachtung wird es erlaubt sein, auf den folgenden Fall auszudehnen. Nach Pallad. I 41 setzt man das Bindemittel, mit dem man Wasserleitungen dicht macht, auf verschiedene Weise zusammen, z. B. aus Stierblut, Öl und feinem Kalk (oder Kuhblut, feinem Kalk und Schlacken von Eisen). Das Blut wird wohl schon zum Kitte nicht unbrauchbar sein, aber abergläubische Rücksichten anzunehmen liegt hier wirklich sehr nah. Statt Kalk kommt es im Sagenkreise der Tafelrunde vor [2]. Ich möchte hier auf einen Fall in Dahomey, über den Ellis berichtet, verweisen. Im Jahre 1881 warf ein Erdbeben einen Teil der Wand des königlichen Palastes in Coomassie um. Der König ließ auf den Rat der Priester hin die Wand wiederaufführen, indem er dazu Lehm mit dem Blute von 50 Mädchen gemischt verwendete — das Umstürzen wäre eine böse Tat des Sasabonsum [3]. Es sieht zunächst wie eine energische Weiterführung des blutigen Bauopfers aus.

Die Kraft des Blutes kann sich bis zur Gefährlichkeit steigern — das Tabu äußert sich ja in beiden Richtungen. Verrücktheit wird durch Blut geheilt, aber umgekehrt heißt es vom Wolfsblut, daß man unheilbar verrückt werde, wenn man es trinke (Kyran. II 11,2). Die Hunde werden wilder, wenn sie einmal Blut kosten (Geop. XIX 2,13) — das hält Stich. Nach Blutgenuß werden die Pferde rasend bei Philostr. her. p. 218 K. Die Gefährlichkeit des Stierblutes ist bekannt [4]. Aison, der Vater Iasons, trinkt das Blut eines Opferstieres, um auf diese Weise in den Tod zu gehen [5].

---

[1] B. Schmidt, Neue Jahrb. f. das klass. Altert. 1913, 602 (nach E. Haeckel, D. Rundschau 1877, XII 501).

[2] H. L. Strack a. O. 12.

[3] Ellis, The Tschi-speaking Peoples 36 (Wheeler Robinson a. O. II 719).

[4] Schurtz a. O. 31. Gruppe G. M. 877,11.

[5] Apollod. I 9,27: *θυσίαν ἐπιτελῶν ἀδεῶς τοῦ ταυρείου σπασάμενος αἵματος ἀπέθανεν.* Vgl. Roscher, Fleckeisens Jahrb. 1883, 158 ff. Nach Diod. IV 50 bestimmt er nicht selbst seine Todesart, sondern trinkt Stierblut auf den Befehl des Pelias hin.

Stierblut soll sowohl den Themistokles wie Psammetichos getötet haben [1]. Auch Menschenblut zeigt zuweilen dieselben Eigenschaften. Das Blut des Kentauren Nessos, das er selbt der Deianeira als *φίλτρον* übergibt, streicht diese auf den Chiton, den Herakles zu seinem Verderben anzieht. Das Blut eines Eunuchen ist noch giftiger wie Schlangenblut nach Soph. Manass. IV 71 (Erot. script. II 566 ed. Hercher): *ἔχιδνα γάρ τοι, λέγουσι, ποτὲ φαρμακομήτωρ / εὐνοῦχον φθάσασα δακεῖν ἐρράγη παραχρῆμα· / αἵματος γὰρ ἐγεύσατο πολλῷ φαρμακωτέρου / κἀκείνης τὸν θανάσιμον ἰὸν ὑπερνικῶντος.* Das Blut des Eunuchen ist Tabu, wie der Eunuch selbst der großen Göttin geweiht ist. Wie die Skythen ihr Pfeilgift aus verwesenem Schlangen- und Menschenblut zubereiten, erzählt Ps. Aristot. de mirab. 141 Bekk.: *φασὶ τὸ Σκυθικὸν φάρμακον, ᾧ ἀποβάπτουσι τοὺς ὀϊστούς, συντίθεσθαι ἐξ ἐχίδνης. τηροῦσι δέ, ὡς ἔοικεν, οἱ Σκύθαι τὰς ἤδη ζωτοκούσας καὶ λαβόντες αὐτὰς τήκουσιν ἡμέρας τινάς. ὅταν δὲ ἱκανῶς αὐτοῖς δοκῇ σεσῆφθαι πᾶν, τὸ τοῦ ἀνθρώπου αἷμα εἰς χυτρίδιον ἐγχέοντες εἰς τὰς κοπρίας κατορύττουσι πωμάσαντες. ὅταν δὲ καὶ τοῦτο σαπῇ, τὸ ὑφιστάμενον ἐπάνω τοῦ αἵματος, ὃ δή ἐστιν ὑδατῶδες, μιγνύουσι τῷ τῆς ἐχίδνης ἰχῶρι, καὶ οὕτω ποιοῦσι θανάσιμον.* Dies Tabu des Blutes steigert sich noch dahin, daß man eine schwer zu rächende Greueltat begeht, wenn man göttliches Blut nur anblickt. Darüber findet sich eine interessante Geschichte bei Ant. Lib. 19 (sie stand auch bei Boios, ornith. 2. Buch). Die kretische Zeushöhle leuchtet in jedem Jahre einmal vom Feuer, wenn das göttliche Blut des Zeus, das von seiner Geburt stammt, aufbraust (*ὅταν ἐκζέῃ τὸ τοῦ Διὸς ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα*); vier Männer wagen sich in die Höhle hinein, um von den »heiligen Bienen«, den Wärterinnen des Zeus [2], Honig zu stehlen — sie bedecken sich ganz mit kupfernen Rüstungen (*περιθέμενοι περὶ τὸ σῶμα πάντῃ χαλκόν*), nehmen den Honig und bekommen die Windeln des Zeus zu sehen. Dann zerspringt das Metall, und sie selbst werden in (glückverheißende) Vögel verwandelt, »weil sie das Blut des Zeus gesehen«. — Aus Norwegen ist der Aberglaube bekannt, daß die Blutlache des von einem wilden Tiere zerrissenen Viehs gefährlich ist: wenn das frische Vieh darüber wegschreitet, wird es krank und stirbt —

---

1 Über frisches Ochsenhlut als Gift vgl. Herod. III 15. Thuk. I 138. Diod. XI 58. Ktes. 10. Diosk. VI 25. Plin. XXVIII 41. 53 (s. Wiedemann zu Herod. II S. 184 Anm.). H. Johnson, Class. Review XXV 172 faßt dies tödliche »Stierblut« als Menstrualblut auf, verweist auf Hesych: *ταῦρος· αἰδοῖον, κοχώνη* (*κοχάνη*) und auf Gebräuche des heutigen Ägyptens, wo die Weiber ihre Männer dadurch töten. Dagegen sprechen aber die antiken Zaugnisse.

2 Honig nährt den Zeussohn *Μελιτεύς*, Ant. Lib. f. 13.

deshalb soll man daselbst Feuer machen und das vergossene Blut verbrennen[1]. Das unschuldig vergossene Blut zieht nach. Über die Gefährlichkeit des Menstrualblutes wurde schon oben gesprochen.

Aber auch das infizierte Blut eines Kranken ist gefährlich, wie es im Körper selbst pulsiert. Im Blute selbst sitzt der Dämon. In dieser Verbindung möchte ich die folgende merkwürdige Notiz bei Gell. X 8 erklären: *fuit haec quoque antiquitus militaris animadversio, iubere ignominiae causa militi venam solvi et sanguinem dimitti.* Cuius rei ratio in litteris veteribus, quas equidem invenire potui, non exstat. Sed opinor factum hoc primitus in militibus stupentis animi et a naturali habitu declinatis, *ut non tam poena quam medicina videretur.* Postea tamen ob pleraque alia delicta idem factitatum esse credo per consuetudinem, *quasi minus sani viderentur omnes, qui delinquerent.* Die Erklärung des Gellius oder seiner Quelle wird richtig sein: dem feigen Soldaten wird die Ader geöffnet, damit der böse Geist, der seine Flucht in der Schlacht verursachte, entweiche und weder ihn noch andere weiter anstecke. Der Aderlaß bei Epilepsie wurde schon oben erwähnt (S. 441). Celsus de med. III 23 empfiehlt dafür Aderlaß, Klystiere, dann das Haar des Kranken zu scheren (vgl. Kap. 7) und mit Öl und Essig einzureiben.

Die Ansicht, daß das vergossene Blut Verderben bringe, liegt mehreren Gebräuchen zu Grunde, die einem Menschen das Leben nehmen wollen, ohne sein Blut zu vergießen. Sie mag ja zuweilen dazu beigetragen haben, daß man einen Menschen steinigte oder lebend begrub, um sein Blut nicht zu vergießen (Jevons, Introd. 73 f.)[2] — die Vestalinnen und die *parricidae* wurden ohne Blutvergießen getötet, und Menschenopfer wurden zuweilen lebend in die Erdestiefe versenkt. Aber auch andere Erklärungen sind nicht ganz ausgeschlossen. — Es sieht auch so aus, als ab das Blut selbst nicht von Eisen oder überhaupt von Metallen berührt werden dürfe, um nicht seine Kraft zu verlieren, vgl. Hor. sat. I 8, 26 von dem Seelenopfer Canidias: *scalpere terram / unguibus et pullam divellere mordicus agnam / coeperunt. cruor in fossam confusus ut inde / manes elicerent animas responsa daturas.* Die Bakkhantinnen zerreißen ebenfalls die Tiere.

Das Blut gibt dem, der es trinkt, Leben, sei er auch nur eine Totenseele. Der Tote wacht nach dem Bluttrunke auf — und der Lebende vom Schlafe ebenfalls, wenigstens wenn man dazu u. a. eine Fledermaus, die

[1] Aufzeichnung aus Vang in Valdres (Jahr. 1687), MS in Deichmanns Bibl. Nr. 107 4to und in der Universitätsbibliothek zu Kristiania, Nr. 409 fol. Den Hinweis verdanke ich Herrn O. Kolsrud.

[2] Vgl. auch A. Lang, Myth u. s. w. I 275.

die Nacht zum Tage macht, verwendet. Darüber handelt die Zaubervorschrift Pap. Lond. CXXI 652: man nehme das Blut einer schwarzen Kuh oder besonders eines schwarzen Lamms und schreibe damit die Zauberworte auf den rechten Flügel einer Fledermaus . . .[1]. Über das Ochsenblut, das die Priesterinnen der Gaia Eurysternos zu Aigeira (Achaia) trinken, gibt es zwei Versionen: Paus. VII 25, 13 faßt den Bluttrunk als ein Mittel, die Keuschheit festzustellen, auf (*ἢ δ' ἂν αὐτῶν τύχῃ μὴ ἀληθεύουσα, αὐτίκα ἐκ τούτου τὴν δίκην ἔσχεν*), Plin. XXVIII 147 dagegen meint, das Blut verleihe ihnen die Wahrsagergabe[2]. Das Letztere wird das Ursprünglichere sein. Aber sicherlich geben sich in der schwankenden Tradition die beiden Hauptseiten des Blutes deutlich zu erkennen: das Blut verleiht höheres Leben, aber es tötet auch. Das Tabu hat zwei Seiten. Das andere Beispiel von der mantischen Seite des Blutes im höheren Kultus kennen wir aus Argos. Hier wahrsagt die Priesterin des Apollon Deiradiotes am Aufgange zur Burg Larisa einmal im Monat: *γυνὴ μὲν προφητεύουσά ἐστιν, ἀνδρὸς εὐνῆς εἰργομένη. θυομένης δὲ ἐν νυκτὶ ἀρνὸς κατὰ μῆνα ἕκαστον, γευσαμένη δὴ τοῦ αἵματος ἡ γυνὴ κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται* (Paus. II 24, 1) — sie wird durch den Bluttrank vom Gott besessen. Im Blute des Opfertieres sitzt das göttliche Leben. Damit sind wir von der Auffassung der etruskischen Theologie nicht so weit entfernt. Sie meinte, daß das Blut die Totenseelen göttlich mache. Darüber schreibt Arnob. II 62: Etruria libris in Acheronticis pollicetur, *certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi* (vgl. Labeo bei Serv. Aen. III 168 sacra quibus animae vertantur in deos, ebd. IV 518)[3].

Übrigens hat man zuweilen im Blute selbst die Zukunft erforscht, wie es von den kimbrischen Priesterinnen erzählt wird, die die gefangenen Feinde bekränzt zu einem großen bronzenen Kessel führten, eine Treppe daselbst hinaufstiegen und die Feinde schlachteten, *ἐκ τοῦ προχεομένου αἵματος εἰς τὸν κρατῆρα μαντείαν τινὰ ἐποιοῦντο*, Strabo VII 2, 3. Die Seelen, die Blut trinken, reden Wahres, wie Teiresias dem Psychagogen Odysseus sagt (Od. XI 147 ff.). So drückt sich auch Philostr. her.

---

[1] *αἷμα μελαίνης βοὸς ἢ ἀρνὸς ἢ τυφωνίου, ἐξαιρέτως δὲ ἀρνὸς. γρ, ἐπὶ τῆς δεξιᾶς πτέρυγος* sc. die Zauberworte (nichts weiteres folgt).

[2] Fehrle, RGVV VI 108.

[3] Über die mantische Seite des Blutes vgl. noch Jevons, Introd. 134. Auch das Wasser (der Kassotisquelle, Paus. X 24, 7) gibt, getrunken, den Weibern die Fähigkeit zum Wahrsagen.

198 (S. 125 Kayser) aus: *ἥκιστα γὰρ πρὸς αἵματι καὶ βόθροις αἱ ψυχαὶ ψεύδονται.*

Wir haben schon oben in Kap. 2 die Vereinigung von Blut mit Milch, Honig, Wasser und Wein anläßlich der Totenopfer berührt. Wir kommen hier noch einmal darauf zurück, indem die wichtige Rolle des Blutes uns den Anlaß gibt, weitere Zeugnisse anzuführen und den Zusammenhang mit dem Totenkultus noch ausdrücklicher zu betonen.

Die Totenspenden gehen natürlich auf die unterirdischen Gottheiten über, was wir deutlich aus Tib. III 5, 33 sehen, wo der todkranke Dichter so spricht:

interea nigras pecudes promittite Diti
et nivei lactis pocula mixta mero

— es fließen dem Dis zu Ehren Blut (von schwarzen Haustieren), Wein und Milch. Serv. Aen. V 78 glaubt sogar, daß diese Totenspenden schon während der Leichenpompe von den verzweifelt Jammernden dargebracht wurden: er spricht vom Totenopfer des Äneas am Grabhügel des Vaters, *umbrae autem sanguine et lacte satiantur: unde feminae quae mortuos prosequuntur, ubera tundunt, cuncti autem se lacerant, ut sanguinem effundant.* Seine Erklärung des Milchfließens ist freilich sinnlos, aber er stützte sich auf das gewöhnliche Zusammentreffen des Blutes und der Milch in den Totenspenden. Äneas selbst a. O. gießt als Totenspenden dem Vater zu Ehren aus: zwei Schalen mit ungemischtem Wein, zwei Schalen frische Milch und zwei Schalen mit »heiligem« Blut, dann wirft er auch purpurrote (nb. blutfarbige) Blumen darauf (dagegen im Totenkult Aen. III 66: inferimus *tepido spuman tria cymbia lacte / sanguinis et sacri pateras* animamque sepulchro / condimus et magna supremum voce ciemus).

Auch in abergläubischen Gebräuchen machten sich, wie ich glaube, diese Trankopfer als besonders wirksame Zaubermittel geltend. Die Totengebräuche bilden das rituelle Prototyp, und dem Zusammenwirken derselben Stoffe schrieb man außerordentliche Kraft zu. Das Blut der Landschildkröte mit Frauenmilch tröpfelt man in kranke Ohren (Plin. XXXII 35). Der Hämatit, der blutfarbig natürlich in vieler Hinsicht die Eigenschaften des Blutes zeigt und als konzentriertes Blut wirkt (er hat zusammenziehende und erwärmende Kraft und wirkt vorzüglich bei Augenkrankheiten, Dioskor.), heilt mit Honig gemischt kranke Augen; mit Frauenmilch vermischt entzündete Augen und mit Wein vermischt Harnbeschwerden und Frauenfluß — endlich ist er, in Verbindung mit dem Safte des Granatapfels, nützlich gegen Blutspucken (Diosk. V 143).

Besonders zeigt der Wein (vgl. o.) viele Übereinstimmungen mit dem Blute in seiner sakralen und abergläubischen Verwendung[1]. Sehr oft werden sie auch zusammen verwendet (oben S. 422 ff.). Wo sie sich gegenseitig decken (ungemischter Wein im Totenkult und in den Eideszeremonien), wird man annehmen müssen, daß das Blut das ursprünglichere Stadium darstellt. Schon das *resparsum vinum*, der auf den verbrannten Scheiterhaufen gegossene Wein, mag die Stelle des Blutes eingenommen haben[2]. Bei den epizephyrischen Lokrern war es bei Todesstrafe verboten, reinen Wein zu genießen (Athen. X p. 429 a). Dafür hat Kircher (S. 38) eine plausible Erklärung gegeben: es wäre ein Vergreifen am Eigentum der *χθόνιοι*, das ihren Zorn erregte. Aber gerade diese Verpönung des Genusses reinen Weins ist kaum zu verstehen, wenn man nicht zugleich an den sakralen Charakter des Blutes denkt. Im gewollten Gegensatz zu den Blutriten der chthonischen Mächte mögen die weinlosen Opfer für die Nymphen, Helios, Eos, Selene, Zeus[3] ihren Ursprung haben (über die von »Romulus« angeordneten Opfer s. u.). Dagegen bekommen nach einem Traumgesicht die Penaten bei Verg. Aen. III 177 reinen Wein[4], wie auch der Agathodaimon[5]. In abergläubischen Gebräuchen können wir noch

---

1 Vgl. Kircher, RGVV IX 2, 12, 1 (S. 15 über die Spende für den Agathodaimon).

2 Fest. ep. p. 263 resparsum vinum dicebatur quia vino sepulchrum spargebatur. Cic. de leg. II 23, 59. Plin. XIV 88. — Wenn man in Montefiascone ein Fäßchen Wein auf das Grab des am übertriebenen Genuß des Est-est-Weins gestorbenen fremden »Herzogs« goß, wird hier sicherlich ein altes, vielleicht schon der antiken Zeit gehöriges Grabopfer die Vorstufe und die Voraussetzung der Legendenbildung sein (jetzt wird der Wein unter die Seminaristen verteilt).

3 v. Fritze, de libat 35 ff.

4 *munera libo intemerata focis*, wozu Serv. bemerkt: *quia privatum sacrificium.*

5 Wer der Agathodaimon eigentlich ist, (vgl. M. P. Nilsson, Ath. Mitt. 1908, 283) scheint mir daraus hervorzugehen, daß die Boiotier den Tag, an dem sie den neuen Wein versuchten, den »Tag des Agathodaimon« nannten, während die Athener ihn die Pithoigia nennen, Plut. mor. 735 e. In der Wirkung des Weines hat man die Wirkung der Erdgeister verspürt, d. h. der Totenseelen, die an den Pithoigien hervorschwärmten (nach Gerhard wäre der Agathodaimon der Weingeist, »der Geist des geistigsten aller Erdensäfte«). Der Wein, den man an den attischen Pithoigien und an den römischen Meditrinalien trank, war besonders gut für die Gesundheit (Plut. und Varro l. l. VI 21). Den Gaben der Erdgeister wohnte schon die Zauberkraft inne. Dann hat man auch den Toten davon gespendet und mit dem Totenfeste das neue Jahr begonnen. Die Agathodaimonspende wurde aus gemeinsamem Becher von sämtlichen Tischgenossen gegossen (darauf wurde getrunken).

sehen, wie Blut und Wein konkurrieren. Einen Reiherschnabel spült man mit Wein ab, ehe man ihn an die Stirn bindet, um Träume hervorzurufen (Plin. XXX 140). Mit Milch einer schwarzen Kuh und Wein wäscht man Zauberworte ab, Pap. Leyden J 345 (Dieterich Abrax. 181, 2 ff.) — dieselbe Mischung trinkt der Zauberer ebd. S. 181, 19. In der Medizin wird auch der Wein auf eine Weise verwendet, die an ein früheres Stadium, wo man im Blut badete, erinnern mag, vgl. die Inschrift aus Epidauros, Ditt. Syll.[2] 804, 12: *πρὶν ἐνβῆναι ἐν τῷ βαλανείῳ εἰς τὸ θερμὸν ὕδωρ οἶνον περιχέασθαι.*

Dies wird uns zugleich die rituelle Verwendung des Weines beim Schlachten des Opfertieres erklären können. Schon die assyrischen Könige gossen Wein über das auf der Jagd erlegte Wild [1]. Von den Ägyptern berichtet Herod. II 39, daß sie Wein auf das beim Altar stehende Opfertier ausgossen, ehe sie beteten und schlachteten. Die Skythen machten es ebenso mit ihren Menschenopfern (Herod. IV 62): *ἐπεὰν γὰρ οἶνον ἐπισπείσωσι κατὰ τῶν κεφαλέων ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος* (bei ihren sonstigen Opfern verwendeten sie keinen Wein, IV 60). Die Griechen gossen Wein auf die verbrennenden Fleischstücke. Dagegen besprengten die Römer schon bei der *immolatio* das Opfertier mit Wein und Weihrauch, dann aber auch die den Göttern zufallenden Teile [2] (Serv. Aen. IX 641 *quotiens enim aut tus aut vinum super victimam fundebatur, dicebant »mactus est taurus vino vel ture« . . . .* et in pontificalibus sacrificantes dicebant deo »macte hoc vino inferio esto«) [3]. Als eine Vorstufe zu dieser Verwendung im höheren Kultus sehen wir Wein und Weihrauch als selbständiges Opfer [4] zusammen in der Sterbestunde Didos (Verg. Aen. IV 453 ff.); sie opfert dies auf die Räucheraltäre — »und siehe! der Wein verwandelt sich in Blut« (*fusaque in obscaenum se vertere vina cruorem*) [5]. Über diese (urspr. hilastische) Weihe des Opfertieres lesen wir bei Serv.

---

[1] Als »Sühnopfer für das zerstörte Leben«, erklärt Jastrow, Relig. of Bab. 666 — aber eine hilastische Weihe war es ursprünglich doch. Ashurbanabal spendet nach Löwen- oder Ochsenjagd der Ishtar als »Göttin der Schlacht«.

[2] Dion. Hal. ant. rom. VII 72, 15, *ἐπιθέντες (τὰς ἀπαρχὰς) ὑφῆπτον καὶ προσέσπενδον οἶνον κατὰ τῶν ἁγιζομένων.*

[3] Wein nach den *liba, pultes, hostiae caesae* ausgegossen nach Arnob. VII 29 (»damit die Götter besser verdauen«!), vgl. § 31.

[4] Damit vgl. Liv. XXIII 11 u. a.

[5] So erging es auch dem Xerxes nach Val. Max. 6 extr. 2: ehe er Athen zerstörte, verwandelte sich der Wein, den man ihm anbot, dreimal in Blut. Das deutet auf Totenkult und Untergang hin.

Aen. IV 61, daß man sie eigentlich vornahm, um die Güte des Opfertieres festzustellen[1]. Diese Rücksicht ist jedenfalls sekundär. Andere dagegen haben sie für ein Opfer gehalten, und diese kamen der Wahrheit näher, wenn sie auch, wie natürlich, an ein Opfer für die Uranier dachten. Man wird dieses Übergießen mit Wein nicht anders erklären dürfen als z. B. das Benehmen der milesischen Sängergilde, die die *γυλλοί* bekränzte und mit ungemischtem Wein übergoß (s. o.). Es steht dem Übergießen mit Blut parallel — an den Lupercalien wurde den beiden luperci Blut auf die Stirn gestrichen.

Ein Wort verdient in diesem Zusammenhange noch die Milch, deren heiliger Charakter schon oben (S. 101 ff.) besprochen wurde. Milch und Blut als Trankopfer für Ahnenseelen und Götter ist z. B. aus Ostafrika bekannt[2]. Die wichtige Rolle der Milch in den Zauberopfern wurde schon berührt[3]. Dann hilastisch-apotropäisch: mit Milch von Ziegen, die schwarzen Helleborus gegessen hatten, heilt Melampus die Proitiden; Ziegenmilch erleichtert, auf das Zahnfleisch aufgestrichen, den Kindern das Zahnen (Plin. XXVIII 259, vgl. 182); mit Hasenmilch reibt man sich ein gegen Schlangenbisse (ebd. 154). Frauenmilch hat Zauberkraft: mit Habichtskraut gegen Dunkelheit der Augen gegeben, Plin. XX 60; den Saft der Raute streicht man mit (attischem) Honig oder mit Milch einer Frau, die einen Knaben geboren, auf blöde Augen, ebd. § 135. Eselmilch, in Wolle dem Nabel aufgelegt beim Coitus, Marc. 33, 45[4]. — Ja, Milch dient sogar zum rituellen Be-

---

[1] Er bemerkt zu den Worten *media inter cornua fundit*: *non est sacrificium, sed hostiae exploratio utrum apta sit.* Vgl. die griechische Sitte, Wasser ins Ohr des Opfertieres zu gießen (zu Delphoi, Plut. de def. orac. 49, wurden die Ziegen mit kaltem Wasser begossen, urspr. wohl nur Reinigung).

[2] Arch. f. Rel. XIV 488.

[3] S. 103, 4. Milch zum Löschen eines vom Blitz angezündeten Feuers, Wuttke[3] § 618. Die Milchesser, die Hippemolgen oder »Roßmelker«, waren nach Il. II 471 »die gerechtesten der Menschen« (Etym. m. 618, 28 *οἱ παλαιοὶ ἐγαλακτοτρόφουν πρὸ τοῦ εὑρεθῆναι τὸν Δημητριακὸν καρπόν*).

[4] Das Öl ist, wie früher bemerkt wurde, wie Blut, Milch u. s. w. zu beurteilen. Zur kathartisch-apotropäischen Seite vgl. Plin. XV 67: um die abgepflückten Trauben von den Nachstellungen der Wespen zu schützen, bespritzt man sie mit Öl aus dem Munde(!). Ähnlich heißt es vom Honig ebd. XXXVII 155: der Stein Chelonia gleicht dem Auge einer indischen Schildkröte, man spült den Mund mit Honig aus, legt ihn auf die Zunge, dann erschließt er einem die Zukunft (am 15. Tage nach Neumond oder bei Neumond den ganzen Tag, bei abnehmendem Monde vor Sonnenaufgang vorzunehmen). Plin. XV 33: mit Öl bestreicht man die Tennen

sprengen der Opfertiere vor dem Opfer bei Long. II 30, wo der Hirte Daphnis, anläßlich der Rettung seiner Geliebten Chloe aus den Händen der Seeräuber, eine Ziege opfert: *καὶ κιττῷ στεφανώσας ὥσπερ ὤφθησαν τοῖς πολεμίοις* (sc. die Ziegen, durch das Eingreifen Pans) *καὶ γάλα τῶν κεράτων κατασπείσας, ἔθυσέ τε ταῖς Νύμφαις καὶ κρεμάσας ἀπέδειρε καὶ τὸ δέρμα ἀνέθηκε* (am folgenden Tage, wo er dem Pan opfert, spendet er Wein). Das mag unter Hirten üblich sein und ist ebenso natürlich, wie wenn die Römer im Dienste einer Rumina und Cunina statt des Weins Milch verwenden. In den von »Romulus« verordneten Opfern wurde der Wein verpönt, Milch vorgeschrieben (Plin. XIV 88). Wenn auch die Hirten eine Mischung von Wein und Milch trinken (Long. II 38), möchte ich doch die Mischung von Wein, Honig und Milch, die wir bei Verg. Georg. I 344 (vgl. Schol. und Plaut. Aul. II 6,5, wo Wein an der Hochzeit der Ceres verboten) im Dienste der Ceres finden und die im Anfange des Frühlings an den Ambarvalien der Göttin geopfert wurde, lieber aus den in den höheren Kultus hinübergenommenen Totenopfern als aus dem wirklichen Leben erklären. Die sakrale Weihe wird schon dadurch hinlänglich erklärt. Dann ging es auch ins Taufsakrament über (vgl. Hieron. in Jesaiam 55,1: *renatis in Christo vinum lacque tribuitur*). Die öfters festzustellende Gleichwertigkeit des Blutes und der Milch kehrt später als Legendenmotiv wieder. Als der hl. Pantaleon enthauptet wurde, strömte Milch, nicht Blut, aus seinem Körper und benetzte den Ölbaum, an den er gebunden war — dieser trieb sofort reife Früchte (vgl. Milchopfer für die Wunderpflanze, s. o.)[1].

Über die rote Farbe als Ersatz des Blutes ist schon von vielen Forschern geschrieben worden. Trotzdem wird es vielleicht doch nicht überflüssig sein, die Hauptlinien anzugeben, indem wir wiederum die Toten-

---

vor dem Dreschen, um Risse zu verhüten und Ameisen abzuhalten, man besprengt damit den Leim der Wände, die Decken und Böden der Kornmagazine, die Kleiderschränke gegen Motten und Ungeziefer — ja man tränkt damit die Saatkörner, heilt die Krankheiten der vierfüßigen Tiere und der Bäume, man verwendet es gegen Geschwüre im Munde der Menschen (in vielen anderen Fällen ist die Verwendung des Öls zweckmäßig und natürlich). Über die Behandlung der Epilepsie vgl. ob. S. 452. S. auch Dölger a. O. 154.

[1] Günter, Die christl. Legende des Abendlandes 97 (Rel.wiss. Bibl. Nr. 3). Auf ähnliche Weise verwandelt sich Wasser in Blut (Sanhedrin 98 a, Günter S. 97), vgl. den Lophisfluß bei Haliartos, der aus dem Blute

gebräuche voranstellen (Ps. Aristol. de mir. c. 144: *κατὰ γλῶσσάν ἐστι τῶν Περραιβῶν τὸ αἱμάξαι φοινίξαι.* Artem. I 77: *ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον*). Die Leichentänien auf den Grablekythen zeigen keine bestimmte Farbe, rot jedoch am häufigsten [1]. Rote Blumen streut Äneas auf den Grabhügel des Vaters, Verg. Aen. V. 79, wozu Servius bemerkt *ad sanguinis imitationem* (er verweist auf VI 884) [2]. Als Ersatz der Blutfarbe [3] dienen die purpurnen Kleider Aen. VI 221 nach demselben Servius. Über die *φοινικίδες* der Spartaner im Kriege wurde schon oben gesprochen; der Purpurbesatz der toga praetexta, das römische Paludamentum, das Purpurkleid des Triumphators, die roten Bänder in den Kränzen der Sieger bei den Leichenspielen (Verg. Aen. V 269, Serv. *lemniscatae coronae*) haben vorzüglich apotropäischen Sinn [4]. Rot ist die Schlange (als Seelentier) im Wunder des Wahrzeichens Il. II 308 (*ἐπὶ νῶτα δαφοινός*), eine Tisiphone zieht ein von Blut tröpfelndes Gewand an bei Ov. m. IV 481 (*fluidoque cruore rubentem | induitur pallam*). Dann natürlich treffen wir die rote Farbe in allen Zeremonien, wo die Geister mit im Spiele sind. Bei Verwünschung eines Feindes steckt man im alten Indien nördlich vom Feuer einen Zweig vom roten Aśvatthabaum in die Erde und umwindet ihn mit einem dunklen und roten Faden, indem man dazu die Zauberformel spricht: »Ich überspanne mit dunkel und rot N. N.« [5] Rote Binde um den Kopf trägt der Beschwörer beim Syenaopfer [6], rote Bänder tragen auf Samothrake die in die Mysterien Eingeweihten [7] (Schol. Ap. Rh. I 917, vgl. den *κόκκινον στήμονα* der Kinder, Joann. Chrys. in ep. I

---

des gleichnamigen Heros entstand, Paus. IX 33. Im späteren Mittelalter können fast alle Heilige Wasser in Wein verwandeln (ebd. S. 98). Vgl. noch Anrich a. O. 99 (101).

1 Pottier, Lécythes blancs 18.

2 Rosen und Lilien werden dem Toten gegeben, Carm. epigr. 578 Büch.

3 aber nicht des Blutopfers — insofern darf man der Auffassung W. Foys (Indog. Forsch. Anz. 1911, 13) rechtgeben. S. auch Jevons, Introd. 191 f.

4 Serv. Aen. VII 612 zur Quirinalis trabea: es gäbe drei Arten der Toga, 1) *dis sacratum* von Purpur, 2) *regum* von purpurner und weißer Farbe, 3) *augurale* von Purpur- und Scharlachfarbe. Ein anderes Scholium unterscheidet die 1) *regia*, 2) *Quirinalis* (des Feldherrn im Kriege), 3) *trosula: coccum adhibetur quod russati antea proeliabantur propter vulnera et aspersiones sanguinis, quo posset hoc colore velari unde russati vocabantur.* Vgl. Samter, Philol. 1897, 394 ff.

5 Hillebrandt, Rit. Lit. 176.

6 Hillebrandt, ebd. 176.

7 P. Wolters, Arch. f. Rel. VIII, Beih. 1 ff. Nach Hovorka und Kronfeld a. O. I 80 trägt man ein in das warme Blut einer Spitzmaus getauchtes Band um den Hals, gegen Kröpfe (Bayern, Schwaben).

ad Cor. 12, 7, Dioskor. III 95). Noch jetzt hängt man in griechischen Gegenden rote Korallen als Schutzmittel der Kinder an die Wiegen [1]. Die Ermoriter beluden die Bäume, die ihre Früchte abwarfen, mit Steinen oder färbten sie rot [2], und dies wird richtig zunächst als Schutzzauber aufgefafst. Man hat auch darauf hingewiesen, dafs die Ägypter bei der Frühlingsgleiche die Schafe und Bäume mit Mennig rotfärben (»gegen Feuer vom Himmel am Ostertage«, Epiphan. adv. haeres. I 1,18, Migne XLI 260). Die Pflanze Phoinix (die nach Sprengel ihren Namen von der roten Farbe der Früchte erhielt) hat, mit herbem Wein getrunken, die Kraft, Durchfall und Blutfluß aus der Gebärmutter zu hemmen, und, in roter Wolle umgebunden, wirkt sie blutstillend, Diosk. IV 43 [3]. Dies nach der Regel: *similia similibus* (vgl. den Stein Hämatit oben) [4]. Die Hyacinthe benutzt man in Gallien zum Dunkelrotfärben, mit süßem Wein aufgelegt, hält sie die Mannbarkeit zurück (Plin. XXI 170). Nach Wuttke[3] § 518 (vgl. § 477) legt man gegen Blutungen etwas Rotes auf [5]. Dann hat man endlich seinen eigenen Körper zur Weihe und zur Abwehr rot gemalt, so z. B. in Australien (»anstatt des Blutes«) [6], und die Maxyer (ackerbauende Libyer) nach Herod. IV 19. Von hier zu den schon besprochenen roten Kleidern ist der Schritt nur kurz.

---

[1] B. Schmidt, N. Jahrb. 1913, 598 (vgl. Gratt. Cyneg. 405 ff. Plin. XXXIII 24).

[2] Z. f. Volksk. III 136.

[3] Vgl. Berendes in der Ausg. S. 387.

[4] Spencer-Gillen, Native Tribes of Central Australia 464 (vgl. Jevons, Introd. 67).

[5] Nach Wuttke[3] § 492 bindet man einen roten Seidenfaden dreimal kreuzweise in Knoten um die Warzen und versteckt ihn dann unter einen Schweinetrog (Dachtraufe oder Baum, der nicht vom Lichte beschienen wird).

[6] Nach Hovorka und Kronfeld a. O. I 80 schnupft man gedörrtes Taubenblut gegen Nasenbluten.

9. Der Opferritus als religionsgeschichtliche Quelle.

Die einleitenden Opferriten zerfallen in rein magische und kathartisch-apotropäische (urspr. hilastische) Zeremonien. Z. B. gehören der Rundgang, die ὀλολυγή der Weiber (vor dem Gebet oder nach dem Gebet, wenn das Tier den todbringenden Hieb erhält, Od. III 450), und die Musik[1] der ersteren Kategorie an. Eine interessante Einzelheit fügen wir hier hinzu. Bei den Römern führte der Opferpriester vor dem Schlachten das Opfermesser über den Rücken des Tieres hin. Auch Wissowa (Rel. der Römer[2] 417) gibt jetzt zu, daß dieser Zeremonie ein magischer Zweck zu Grunde liegt. Blecher (RGVV II 236), der dies richtig hervorgehoben hat, vergleicht Geop. XIX 2,16: *εἰ δὲ θέλεις κύνα μὴ φεύγειν, χρίσον ἄρτον βουτύρῳ καὶ δὸς αὐτῷ λείχειν ἢ καλάμῳ ὑγρῷ μέτρησον αὐτὸν ἀπὸ κεφαλῆς ἕως τῆς οὐρᾶς.* Damit der Hund nicht entweiche, bewegt man einen weichen Zweig über ihn hin, vom Kopf bis zum Schwanze. Der Vergleich ist schlagend, man will dadurch alle fremden Geister und bösen Einflüsse vom Tiere entfernen. Das Messer (Schwert, Axt) ist dazu vorzüglich geeignet, noch heute steckt man z. B. auch in Griechenland ein Messer in den Schiffsmast, um die Lamia und Unwetter fernzuhalten. Treffende Beispiele desselben Verfahrens gibt uns aber auch der deutsche Aberglaube, Wuttke[3] § 693: beim ersten Austreiben des Viehs bestreicht man die Hörner mit Kot, besprengt es mit Weihwasser oder hängt ihm rote Bänder um — aber man bestreicht es auch mit der Streu, auf der es mit den Vorderfüßen steht, von der Nase bis über den Rücken (Böhmen); wenn man das Vieh mit einem am Palmsonntage geschnittenen Haselstecken über den Rücken streicht, »wendet man ihm fremde Milch zu«[2]. Im alten Indien finden wir ein ähnliches Vorgehen im offiziell anerkannten Ritus wieder: beim Totenopfer wischt man mit dem Stabe (*sphya*) über den

[1] Die Musik vertreibt auch die Krankheitsgeister, Gell. IV 13 *creditum est, ischia cum maxime doleant, tum, si modulis lenibus tibicen incinat, minui dolores*, vgl. Macrob. in somn. Scip. 2,3: *cantus corporum quoque morbis medentur.* Auf einem Bronzegitter aus der idäischen Höhle macht eine Frau Musik mit einem Schallbecken, während eine andre Frau eine Kuh melkt (beide sind nackt), Mus. It. II Atlas Taf. XI 5.

[2] Vgl. auch den oben S. 339 erwähnten norwegischen Gebrauch, den neugeschorenen Schafen mit der Schere über das Maul zu streichen.

Altar hin mit den Worten: »Weggeschlagen sind die Teufel und Dämonen, die auf dem Altare sitzen« [1].

Solche Riten sind fast universell, müssen deshalb auch auf universeller Grundlage erklärt werden. Viele Abstufungen der Verwendung bei den verschiedenen Völkern aufzudecken und zu erklären, wird freilich erst der künftigen Forschung vorbehalten sein.

Schwieriger wird die Untersuchung, wenn wir uns zu der anderen Kategorie der einleitenden Opferhandlungen wenden. Einen Versuch — und für mehr wollen die vorläufigen Andeutungen dieses Kapitels nicht gelten — ist es immerhin wert, die Entstehung auch dieser Riten als geschichtliches Problem zu betrachten. Die Stengelsche Auffassung, Wasser, Gerste und Blut stellten ein uraltes Opfer für Gaia dar, haben wir dahin berichtigt, daß dies Opfer ursprünglich den Totenseelen oder den Ortsgeistern galt (»das Wasser«, meint Stengel, »vielleicht wie die οὐλοχύται, um Fruchtbarkeit des Bodens und der Saaten zu erflehen«, aber das Wasser hatte schon die schmutzigen Hände befleckt, und die Gerste war ja gesalzen!). Die Griechen selbst hatten nur noch eine entfernte Erinnerung an die Selbständigkeit dieser Riten, aber ihre Wichtigkeit stand außer Zweifel. Die geht auch aus der Thukydidesstelle I 25, wie sie Dittenberger erklärte, deutlich hervor: ein Bürger der Mutterstadt durfte geradezu ohne weiteres verlangen, daß einer der Kolonisten die Weihe des Opfertieres vornahm. Dagegen bedurfte es einer ausdrücklichen Erlaubnis hierzu für andere Fremde seitens des Gemeindewesens oder der Priester, wenn man es überhaupt Fremden gestattete, den Hauptgottheiten der Heimat zu opfern. Diese Opferhandlungen werden auf die Zeit zurückgehen, als man nur Opfer für die an Ort und Stelle begrabenen Toten und die Ortsdämonen kannte. Diese waren mit ihrem beschränkteren Wirkungsbezirk in noch höherem Grade als die späteren Gottheiten an den Kultort, ihr »Grab«, gebunden, aber innerhalb ihrer Sphäre waren sie mit ihrem Zorn und Wohlwollen beinahe allmächtig. Der Toten- und Heroenkultus, die Opfer für die chthonischen Gottheiten, die Eidopfer und viele Gebräuche der Zauberer, Quacksalber und Ärzte, bewahren noch in geschichtlicher Zeit deutliche Spuren dieser uralten, mächtigen Schicht der religiösen Entwicklung — den versteinerten Abdruck können wir, wie schon gesagt wurde, in den Einleitungsriten des griechischen und römischen Speiseopfers deutlich wahrnehmen.

[1] Oldenberg, Rel. des Veda 493 f., vgl. auch Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 50 f. (man schleudert den Stab auf den Erdaltar).

Diese uralten und urwüchsigen Kulte und Riten führen uns in die Zeit zurück, als der Totenkultus und sein potenzierter Ausdruck, der Ahnenkultus, um den sich das Leben der Familie, des Clans und jedes größeren Gemeinwesens fest zusammenschloß, im Mittelpunkt stand. Alle alten Kulturvölker scheinen diese frühe Kultus- und Kulturepoche durchgemacht zu haben, und sowohl Griechenland wie Italien liefern dafür sichere und bezeichnende Beispiele [1]. In den Heroen fanden das Wohlergehen und das Unglück der kleineren und größeren Kultusgemeinden ihren bezeichnenden Ausdruck, die Ahnen banden als notwendige Ketten des kulturellen Zusammenhangs Jetztzeit und Vorzeit unzerreißbar zusammen — die großen, an die Scholle gebundenen Verstorbenen waren zugleich die sicheren Schützer des Orts und der Gemeinde. Beispiele finden wir auch anderswo. So heißt es z. B. vom nordischen Wiking Ivar, dem Sohne Ragnar Lodbroks: er starb in England und befahl in seiner Todesstunde, ihn dort zu begraben, wo die größte Gefahr vor feindlichen Einfällen drohte; ebenso heißt es von dem irischen Fürsten Eoghan Bell, »er sei mit seinem roten Wurfspieße in der Hand, das Gesicht dorthin gekehrt, woher die Feinde ins Land einfallen mußten, begraben worden« [2]. Ganz naiv spricht sich derselbe Glaube bei Plin. VIII 229 aus: die Schlangen in Syrien schonen die Syrier, töten die Fremden (dann heißt es freilich: »umgekehrt verhält es sich nach Aristoteles mit den Skorpionen auf dem Latmosgebirge in Karien«). Man erinnere sich nur, wie häufig man die Ortsgeister, die Heroen, den Agathos Daimon und Gottheiten chthonischen Charakters in Schlangengestalt sich vorstellte und darstellte.

Das primitive Angstgefühl, das die Menschen (zumal die Wilden) allem Fremden und allen Fremden gegenüber empfinden, erhält seinen deutlichen Ausdruck in der Weise, wie man sich das Wohlwollen und den Beistand dieser Ortsgeister zu sichern sucht. Aus der antiken Zeit erkennen wir diesen Zug in der Vorsicht, mit der man die Grenzen des fremden Landes und die Flüsse überschritt, mit der man sich dem feindlichen Heere oder der belagerten Stadt näherte. Hier bluteten die *σφάγια*, hier — d. h. so nahe den Feinden wie möglich, um sich auch die Geister des Schlachtfeldes zu Freunden zu machen — rief man die Heroen der unbekannten Gegend (vgl. z. B. die Sage von den Töchtern des Skedasos) oder die besonderen Schutzgottheiten der fremden Stadt (vgl. die *evocatio* der Römer) an, ja aus. Die Setzung der Grenzsteine bei den Römern zeigt noch echten Totenkultus.

---

[1] Vgl. z. B. Verf., Hermes und die Toten 4 ff. Art. Heros in Pauly-Wissowa S. 1127 ff.

[2] Feilberg, Ur-Quell III 118.

Der Zauber hat endlich auch hier an einem primitiven Zuge des Geisterkultus festgehalten (vgl. z. B. Audollent, Defix. tab. nr. 18,5 f. *Ἑρμῆ χθόνιε καὶ δαίμονες οἱ ἐπὶ τῷ τόπῳ τούτῳ*. nr. 19,7. nr. 38, 19, 36. nr. 198,4)[1].

Die Bodenständigkeit dieser Geister war zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche. In der Sage erhält dieser Glaube den schönsten Ausdruck in der Gestalt des Antaios, dem Sohne der Gaia, der nur auf dem Erdboden stehend seine Riesenkraft behielt. In abergläubischen Gebräuchen findet man manchmal denselben Zug wieder[2]. Der Kultus verlangt öfters das Sitzen (Liegen, Knien) am Boden. Dann wissen wir auch, daß erst die *sublatio* vom Erdboden z. B. ein römisches Kind als der Familie zugehörig bezeichnete: das Familiengefühl und der heimatliche Boden, in dem die früheren Mitglieder der Familie ruhten, deckten sich gegenseitig. Daß ein als echt anerkanntes Kind zum ersten Mal das Licht auf heimatlichem Boden erblicken mußte, hat man nirgends (so viel ich weiß) gefordert, aber für das Bespringen der Stuten wenigstens hat griechischer Aberglaube doch etwas ähnliche Vorschriften gekannt (Plut. qu. gr. 50, anders 52!).

Die Bodenständigkeit derselben Geister (Heroen, Dämonen) zeigte sich u. a. darin, daß sie nur von den an Ort und Stelle Ansässigen (so örtlich ausgedrückt, dann von den Mitgliedern der Familie, Gemeinde u. s. w.) rite Verehrung genossen und nur einheimische Gaben empfingen. Den letzteren Punkt kennen wir aus Gebräuchen der Zauberer, aber Platon im »Staate« spricht einen ähnlichen Gedanken aus, und im offiziellen Kultus war er auch nicht unbekannt, was wir aus Plin. VIII 183 ersehen: »man hat bemerkt, daß Kälber, die auf den Schultern eines Menschen zum Altar gebracht worden sind, kein günstiges Opfer geben (vgl. oben) — sowie auch die Götter sich weder durch hinkende noch durch fremde Opfertiere oder solche, die sich bei der Opferhandlung sträuben, besänftigen lassen«. Was das Räucherwerk fremden Ursprungs oder fremder Herkunft betrifft,

[1] Diese Versöhnungsopfer, deren Charakter in späterer Zeit nicht verstanden wurde, haben dann wieder zuweilen zur Erfindung einer vorhergehenden Kränkung der Ortsgeister geführt. So hat man auch z. B. dem Herakles einen Mord angedichtet, damit er erst recht einer gründlichen *κάθαρσις* vor der Eleusinienweihe bedürftig erscheine. Diese Reinigung war eben so gründlich, daß sie selbst die schwersten Verbrechen auszutilgen — ja gerade dazu eingerichtet worden zu sein schien.

[2] Aber auch der umgekehrte Glaube, daß die Berührung mit der Erde dem Gegenstande die Kraft (Heiligkeit) benehme (z. B. Plin. XI 203 und sonst sehr oft), kommt noch häufiger vor. Schon durch die Berührung mit dem Erdboden fällt nach der zu Grunde liegenden Anschauung der Gegenstand den Ortsgeistern oder Totenseelen anheim oder er wird dadurch rituell verunreinigt.

so haben wir schon in Kap. 4 (bes. S. 223) den Konservatismus bestimmter Kulte (hauptsächlich uralten chthonischen Charakters) feststellen können.

Über die Ausschließung von Fremden gab es an vielen Orten bestimmte Vorschriften [1]. Je nationaler das betreffende Heiligtum oder die betreffende Gottheit war, desto geneigter war man dazu, Fremde, besonders weniger beliebte Nationen, auszuschließen (vom Tempel Heras in Argolis, Herod. VI 81, auf Amorgos LS nr. 96 = Dittenb. Syll.^{2} 565, von einem parischen Tempel, wo den Doriern der Eintritt verboten wird, LS nr. 106 u. s. w.). Ursprünglich war es sicherlich die Regel, daß nur die an Ort und Stelle Ansässigen den örtlichen Heroen oder Gottheiten opfern durften. Es galt für ein schwereres Verbrechen, wenn ein einheimischer Bürger als wenn ein Ausländer sich gegen die Götter des Staats verging (Ps. Lysias 6, 17: *ὀργίζεσθαι οὖν χρή, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῖς ἀστοῖς ἀδικοῦσι μᾶλλον ἢ τοῖς ξένοις περὶ ταῦτα τὰ ἱερά· τὸ μὲν γὰρ ὥσπερ ἀλλότριόν ἐστιν ἁμάρτημα, τὸ δ' οἰκεῖον*). In private Familienkulte durfte immer nur ein Bürger den Fremden einführen [2], für die öffentlichen Kulte bedurfte es gewöhnlich einer besonderen offiziellen Erlaubnis. Doch haben Kulte altertümlichen Charakters an der ursprünglichen Exklusivität festgehalten. Die Mysterien (Eleusis, Samothrake)[3] und alte chthonische Kulte wie diejenigen des Zeus Chthonios und der Ge Chthonie auf Mykonos (Dittenb.^{2} 615, 26: *ξένῳ οὐ θέμις, δαινύσθων αὐτοῦ*, vgl. die Pythia in Delphoi, Plut. de def. or. 51, p. 438 c) liefern dafür Beweise genug. An den Familienkulten nahmen natürlich nur die Familienangehörigen teil: an den Caristia der Römer durfte kein Fremder teilnehmen (Val. Max. II 1, 18 *praeter cognatos et affines nemo*). Kulte wie derjenige des Zeus Ktesios zu Athen (Isaios or. VIII 16), der Eumeniden (Phil. Iud. q. omn. proh. lib. 20), der koischen Hera (Athen. VI 262), die athenischen Thesmophorien (Arist. Thesm. 294) verboten ausdrücklich die Teilnahme der Sklaven, aber die Familienkulte haben damit den Anfang gemacht. Für gewöhnlich wurde freilich der neu angekaufte Sklave gerade in die Kultgemeinschaft der Familie aufgenommen (vgl. Kassandra in Aischylos' Agamemnon). Verschiedene Kulte verlangten, daß ein Priester oder Bürger (Behörde) des Orts die Opferhandlung vollziehen sollte, wenn ein Fremder ein Opfer darbringen wollte (Inschr. aus Milet bei Dittenb.^{2} 627: *προιερᾶσθαι*[4] *τῶν ἀστῶν ὃν ἂν*

[1] Diels, Sib. Bl. 97. Wächter, RGVV IX 1, 118 ff. Serv. Aen. VIII 172: *extraneos enim ad sacra non licebit adhibere.*

[2] Vgl. Lobeck, Aglaoph. 270. Ziehen, LS S. 286 f.

[3] Wächter a. O. 121 f.

[4] »stellvertretend das Priesteramt ausüben«, Ziehen, Rhein. Mus. 1904, 401. In Delphoi mußte ein *πρόξενος* oder die städtische Behörde das

θέλῃ ὁ ξένος, διδόναι δὲ τῶι ἱερεῖ τὰ γέρεα). Daß dieses Gebot ganz besonders auf die Vorweihe des Opfertiers abzielte, ist eine sehr wahrscheinliche Vermutung, wie schon erwähnt wurde.

Die Vorweihe des Opfertieres bezweckte gerade die *κάθαρσις*, die »Reinigung«, von allen störenden Geistern (ursprünglich Versöhnung und Abwehr). Es waren hier dieselben Ortsgeister mit im Spiele wie die, welche durch einen ebenda begangenen Mord verunreinigt, durch jede Untat beleidigt wurden. Sehr fein spricht sich dieser Gedanke aus in der Reinigung von Athen, die durch Epimenides im Jahre 596 v. Chr. vorgenommen wurde. Schwarze und weiße Schafe wurden von der Akropolis aus überall hingetrieben, und wo sie sich niederlegten, wurden sie *τῷ προσήκοντι θεῷ* — wie es auf den betreffenden Altären hieß — geopfert (Diog. Laert. I 110). Auf diese Weise hatten ursprünglich diejenigen Geister, die den Ort und alle Örtlichkeiten besaßen und Sühne heischten, sich die Sühnetiere zugeeignet. Aber der *ἐναγής*, der den Fluch der heimatlichen Ortsgeister auf sich geladen hatte, mußte auf fremdem Boden sich der Reinigung unterziehen (Plat. legg. IX 865 d, Alkmaion in Psophis bei Apollod. III 7, 5 und Orest in Delphoi, vielleicht auch die Proitiden). Er mußte auch unter freiem Himmel gereinigt werden (Plut. qu. rom. 5: *τοὺς καθαρμοὺς ἐπιεικῶς πάντας ἐν ὑπαίθρῳ τελοῦσι*)[1]. Vaterlandsverräte und Vertragsbrüchige (vgl. den ausgeprägt chthonischen Charakter der Eidopfer) wurden auf dieselbe Weise behandelt, wie z. B. aus dem Gesetze von Eresos hervorgeht, LS nr. 117, 10: *ξένοις δὲ μὴ εἰστείχην μηδὲ προδόταις* (dann Inschr. Arch. Ztg. XXXVIII 118). Ihre Leichen wurden außerhalb der Grenzen verbrannt (vgl. auch. Phleg. Trall. FHG III 613 fr. 30)[2]. Dieselbe Empfindlichkeit und Scheu vor allem Fremden kommt z. B. auch zum Ausdruck, wenn man nach der Schlacht von Plataiai glaubte, die Barbaren hätten das Feuer an dieser Stelle verunreinigt (Plut. Aristid. 20), und nach dem Einfalle der Kelten wurden alle römischen Tempel aus demselben Grunde gereinigt (Liv. V 50: *fana omnia, quod ea hostis possedisset, resituerentur, terminarentur expiarenturque, expiatioque eorum in libris per duumviros quaereretur*). Vor der Lustration der iguvinischen Heeresmacht wurden alle Fremden entfernt[3]. Und wie man bei der gewöhnlichen Opferhandlung erst die rituelle »Reinigung«, dann die Opferung vornahm, wie man zuweilen im Zauber erst das Alphabet apotropäisch

Opfer vor der Befragung des Orakels vollziehen, Dittenb.[2] 484, 9 ff. Dann das Tempelgesetz von Oropos Z. 25 (der Priester) und Herond. IV 79 (der *νεωκόρος*).

[1] Vgl. Plin. VIII 183: wenn ein Ochse redet, pflegt man den Senat unter freiem Himmel zu halten; dann ähnliche abergläubische Gebräuche.

[2] Vgl. die Drohung des Amos, daß Amazia im Auslande, »auf unreinem Boden«, sterben solle, Am. 7, 17.

[3] Bücheler, Umbr. 51. Fowler, Rel. Exper. 212 f. und 214.

verwendete, dann das Gebet folgen ließ — so wurde z. B. nach einem Leichenbegängnis erst das Trauerhaus gereinigt, ehe man mit dem Opfer am Herde in die alltäglichen kultischen Gewohnheiten und das Alltagsleben einbog[1]. Überall hat man zuerst den Erdboden, den Gegenstand, die heilige Stunde »gereinigt« und geweiht, ehe man den Blick nach oben kehrte. Alles, was mit dem Tode und den Totengeistern in Verbindung stand, wurde vom Altare ferngehalten (auch die Schwangeren, vgl. LS nr. 49, 6; 117; 148; Eur. Iph. Taur. 373 f.). Bei der Reinigung standen aber die Ortsgeister im Vordergrunde. Diese Auffassung sprachen schon antike Denker aus, wie man aus Porphyr. de philos. ex or. haur. p. 148 ersieht, wenn man hier statt der »bösen Dämonen« die Ortsgeister setzt: *ἐξελαυνόντων τῶν ἱερέων τούτους διὰ τοῦ δοῦναι πνεῦμα ἢ αἷμα ζώων καὶ διὰ τῆς τοῦ ἀέρος πληγῆς ἵνα τούτων ἀπελθόντων παρουσία τοῦ θεοῦ γένηται* u.s.w.

Wenn man die Allgegenwart und Seßhaftigkeit dieser Klasse von Dämonen in Betracht zieht, versteht man leichter, wie die antiken Kulturvölker zu ihrer imposanten Auffassung der Persönlichkeit des Erdbodens und des Vaterlands gelangen konnten, wie diese z. B. aus den schönen Worten Menanders hervorleuchtet, fr. 13:

χαῖρ', ὦ φίλη γῆ, διὰ χρόνου πολλοῦ σ' ἰδών
ἀσπάζομαι· τουτὶ γὰρ οὐ πᾶσαν ποῶ
τὴν γῆν, ὅταν δὲ τοὐμὸν ἐσίδω χωρίον·
τὸ γὰρ τρέφον με, τοῦτ' ἐγὼ κρίνω θεόν[2].

In den Begriff der Heimat und des Vaterlandes gingen alle diese Geister wie in eine höhere Einheit auf.

Wenn man sich alles dies überlegt, wird man sich nicht darüber wundern können, daß man auf die Persönlichkeit des Opferers, seine Gottesgefälligkeit, ja seine Heimat besonderes Gewicht legte. Xenophon erzählt (An. VI 4, 22), er habe, während die Griechen sich im Kalpehafen befanden, vergeblich geopfert, ohne günstige Opfer zu erhalten: *καὶ πρόβατα μὲν οἰκέτι ἦν, βοῦς δὲ ὑπὸ ἁμάξης πριάμενοι ἐθύοντο. Καὶ Ξενοφῶν Κλεάνορος ἐδεήθη τοῦ Ἀρκάδος προθύεσθαι* (Hss. *προθυμεῖσθαι*, aber richtig nach Plut. mor. 214 e und Plut. Krass. 6, 11 korrigiert), *εἴ τι ἐν τούτῳ εἴη· ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐγένοντο.* Xenophon glaubt, daß vielleicht der verrichtende Opferer selbst ein Hindernis für günstige Opfer wäre und bittet einen anderen, die Weiheriten zu vollziehen. Deren Wichtigkeit geht schon hieraus genügend hervor; wir erinnern uns der Worte Ciceros, daß

[1] Gesetz aus Keos, LS nr. 93, 15 ff.: *τῆι δὲ ὑστεραίηι ἀποραίνειν τὴν οἰκίην ἐλεύθερον θαλάσσηι πρῶτον, ἔπειτα δὲ ὑσώπωι οἰκητήρια ἅπαντα· ἐπὴν δὲ διαρανθῆι, καθαρὴν ἔναι τὴν οἰκίην καὶ θύη θύεν ἐφίστια.*

[2] Ar. eq. 156: *ἔπειτα τὴν γῆν πρόσκυσον καὶ τοὺς θεούς.*

sich die Veränderung der den Ausschlag gebenden Eingeweide bei dem Bestreuen mit Opfergerste vollzog (de divin. II 37).

Zugleich läßt sich die häufige Opfervorschrift, daß man das Opfertier an Ort und Stelle verzehre (οὐκ ἀποφορά in den Inschr.) in diesem Zusammenhange, wo wir die Bodenständigkeit der zu verehrenden Dämonen, der Opfergaben, der Opferer betrachtet haben, wohl verstehen. Es mag schon sein, daß die Tabu-Vorschriften es erheischten, das nicht Genießbare als »heilig« und »gefährlich« am Orte der Opferhandlung zu vernichten [1]. Aber in der Zeit, als die Ortsgeister im Vordergrunde des kultischen Lebens standen, ergaben sich solche Vorschriften von selbst.

Die »Voropfer«, worauf die meisten Riten der Weihe des Opfertieres zurückgehen, gab es einmal als selbständige Opferhandlungen und galten damals den »Geistern«, den »Daimones«, die am Orte ihrer Verehrung festhafteten und in der nächsten Umgebung ihre Kultgemeinde hatten. Die Rolle der Dämonen übernahmen zunächst die Heroen, die jetzt, besonders nach den bahnbrechenden Untersuchungen E. Rohdes, für Exponenten des Totenkultus gelten. Wir können noch außerordentlich häufig den Fall feststellen, daß die später eindringenden Gottheiten einen Heros oder eine Heroine beiseite schoben, um über dessen oder deren einfachen »Grabmale« ihre großartigeren Heiligtümer zu gründen [2]. Im hellen Lichte der Geschichte sehen wir denselben Vorgang sich im *hero-worship* der großen Männer, die zuweilen die Ehrenstufe der Götter errangen, wiederholen.

Die Widerspiegelung dieser Vorgänge können wir noch deutlich im ständig ausgeübten Gottesdienste dieser Tempel beobachten, wo der Heros (oft am vorhergehenden Abend oder in der Nacht) ein Voropfer — vor dem Hauptopfer der betreffenden Gottheit — erhielt: Pelops vor dem olympischen Zeus, Hyakinthos vor dem amyklaiischen Apollon, Linos vor den helikonischen Musen, Hesychos (der Exponent des kultischen Schweigens während der heiligen Handlung) vor den Eumeniden zu Athen u. s. w. Berenike ließ mit sicherem religiösen Takt ihrer am Himmel versetzten Locke ein Voropfer, aus Blut bestehend, vor dem Opfer für Aphrodite zukommen (in der Brautnacht wurde der Locke Salbe libiert) [3]. Zuweilen erhielten die Heroen ein Nachopfer (die »Heroen« zu Delphoi nach Apollon; am Neumond opferten die Athener den Göttern, tags darauf den Heroen u. a.) [4]. Vergessen wurden also die alten Inhaber nicht, man mußte

[1] Jevons a. O. Ada Thomsen, Arch. f. Rel. XII 468.

[2] Art. Heros in Pauly-Wissowa Sp. 1120ff., vgl. 1127 und 1130.

[3] Nord. Tidsskr. for Filol. 1913, 38 ff.

[4] Zuweilen haben die Götter den Heroen auch die Nacht als Kultzeit geraubt (vgl. Art. Heros a. O. 1127).

sich mit ihnen auf irgendeine Weise abfinden. Im Familienkultus können wir dasselbe Vordringen und den endlichen Sieg der Olympier wahrnehmen. Der erste Krater des Symposions galt den Olympiern, der zweite den Heroen, der dritte dem Zeus Soter [1]. Die Mahlzeit wurde gewöhnlich mit einer Spende für den »guten Daimon« geschlossen, und eine Spende für die Hygieia (*μεταναπτρὶς Ὑγιείας*) hat das Symposion sehr oft eröffnet [2]. Aber sicherlich stand im Familienkultus die Verehrung der Manen im Mittelpunkt, und diese vergaß man bei der Mahlzeit nicht (Porphyr. de abst. II 20: Gott erfreut sich über kleine Gaben, *κἂν ὁποία τις οὖν αὕτη παρατεθῇ* [sc. *ἡ καθ' ἡμέραν τροφή*], *ταύτης πρὸ τῶν ἀπολαύσεων πάντας ἀπάρχεσθαι μικρὸν μὲν, ἀλλὰ τῷ μικρῷ τούτῳ παντὸς μᾶλλον μεγάλη τίς ἐστι τιμή*). Alles, was während des Essens unter den Tisch fiel, galt sowohl bei den Griechen wie bei den Römern als ein Opfer für die »Heroen« oder Manen (bei den Pisidern dagegen für die Verstorbenen). Dann hat endlich bei Euripides die Stheneboia der Psyche des in die Fremde und in den Tod (wie sie glaubte) gezogenen Bellerophontes die Spende ausgegossen. Der »gute Daimon« und die Heroen gehören der Urschicht der religiösen Ablagerung an. Was man mit solchen hilastischen Opfern bezweckte, hat man dann deutlich mit der Personifikation »Hygieia« ausgesprochen. Bei den Römern goß man nach den epulae vor dem Trinkgelage eine Spende auf den Tisch — dies tat man ursprünglich, um die Manen zu ehren, aber z. B. Verg. Aen. I 756 gelten die Spenden den Schutzgottheiten Karthagos, dem Bacchus und der Iuno, und ebd. VIII 279 wird Hercules auf dieselbe Weise verehrt [3].

Verschiedene Traditionen und rituelle Gebräuche treten jetzt in ein schärferes Licht. Nach delphischer Tradition war die Reihe der Inhaber der uralten Wahrsagestelle: Gaia, Themis, Phoibe, Apollon. Die Themis entstammt deutlich trotz ihres hohen Alters sekundärer theologischer Spekulation, und Phoibe spiegelt den Phoibos Apollon wider. Übrig bleiben somit Gaia-Apollon als die äußersten Punkte. Gaia faßt hier in ihrer Einzelgestalt alle chthonisch-mantischen Mächte zusammen; Apollon, der zuletzt

[1] Suid. s. *τρίτου κρατῆρος· τοῦ Σωτῆρος ὃν καὶ τέλειον ἔλεγον . . . . τὸν δὲ γ' Ὀλυμπικῶς τῷ Σωτῆρί τε καὶ Ὀλυμπίῳ.*

[2] Vgl. Kircher, RGVV IX 2,16 (daß Gesang und Flötenspiel fehlen, spricht doch nicht gegen eine Libation).

[3] *in mensam laeti libant divosque precantur,* Serv. ad l.: quaeritur cur in mensam et non in aram libaverint. Sed apud antiquos inter vasorum supellectilem etiam mensam cum aris mos erat consecrari quo die templum consecrabatur. Dagegen sagt Serv.[2] zu I 736 richtig: *diis enim hospitalibus et Iovi in mensam libabatur.*

hinzugekommene Olympier, bleibt hier, wie in Amyklai, der endliche Sieger. Aber in Athen auf der Akropolis erhält Gaia, nach alter unbeanstandeter Überlieferung, ein Voropfer vor jedem anderen Opfer[1], in einem Falle, nämlich beim Opfer für die Athene, hat Pandora sich statt der Gaia eingeschoben und ein Schaf als ἐπίβοιον verlangt (Harpokr. s. v.). Selbstverständlich gibt Gaia in einer Summe die sepulchral-chthonischen, nicht die olympischen Mächte wieder (sie tritt auch gern mit den Erinyen, dem Hermes enagonios u. a. auf). Die Sage gibt diese Auffassung richtig wieder.

Wir werden nach diesen Auseinandersetzungen kein Bedenken tragen, auch im Ritus des Speiseopfers sowohl Wasser- (Feuer-) wie Gersten- und Rauchopfer als ursprüngliche Voropfer (προθύματα) für die Dämonen auszuscheiden. Der Ritus gibt uns in prägnanter Zusammenfassung, was der Kultus so mancher olympischen Gottheit lehrt: zuerst waren die Toten, dann kamen die Olympier hinzu.

Eine Eigentümlichkeit der römischen Opferordnung, die sonst eine vereinzelte Erscheinung wäre, läßt sich, wenn man den jetzt gewonnenen Gesichtspunkt zum Ausgangspunkte nimmt, besser verstehen als früher. Die Römer nahmen die Lustration des Opfertieres dadurch vor, daß sie gesalzenes Opfermehl auf den Kopf des Opfertieres streuten und Wein und Weihrauch über dessen Kopf ausgossen. Außerdem hatten sie ein besonderes Voropfer, vor der eigentlichen Opferhandlung, indem sie Wein — diesmal zusammen mit Weihrauch — in den tragbaren *foculus* schütteten (als Räucherwerk verwendeten sie ursprünglich einheimische, stark riechende Pflanzen und Baumsorten). Was bei den Griechen so häufig zur Erde fiel, kam hier in das kleine Räucherbecken. Dann aber haben sich *tus ac vinum* von der gewöhnlichen Opferhandlung losgerissen und sind als selbständiges Voropfer mit bestimmter Adresse aufgetreten, als *praefatio sacrorum* (außerdem Kuchen), so z. B. für Ianus und Iupiter vor Ceres (Cato). Endlich fand bei feierlichen Staatsopfern am vorhergehenden Tage ein Voropfer statt (*sacrificium hostiae praecidaneae*) als Sühne für möglicherweise eintretende Fehler, eine echt römische Anpassung hilastischer Opfer. Die *porca praecidanea* kennen wir gerade aus dem Totenkultus, wenn man die Bestattung eines Toten unterlassen hatte. Die Römer gingen folglich, wie wir sehen, denselben Weg wie die Griechen: sie schoben die einleitenden rituellen Zeremonien als gesonderte Opferhandlungen so weit von den Göttern weg, wie nur möglich, ohne den Faden ganz abzuschneiden. Aber ursprünglich hatten diese Opferhandlungen selbständige Bedeutung,

[1] A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 116. Stengel, Opferbr. 31, vgl. v. Wilamowitz, Herm. XVII 358.

und in außerordentlichen Fällen, wo es einer expiatio besonders bedurfte, treten sie in selbständiger Gestalt wieder hervor.

Ein gemeinsames Merkmal dieser einleitenden Opferhandlungen ist es, daß sie ursprünglich mit dem Opferfeuer direkt nichts zu tun haben. Die Spenden fließen, die gesalzene Opfergerste fällt zur Erde (oder wird darauf geworfen). Außerdem dienen die Opfergaben als Lustramina, welche Altar, Tier und Teilnehmer rituell reinigen, Ort und Stunde weihen. Das Opferfeuer ist die Grenzscheide zwischen den Dämonen und den Göttern. Wenn die Griechen vor dem eigentlichen Opferfeuer ein besonderes »Reinigungsfeuer« anmachten (S. 133 ff.), dann haben freilich auch die Dämonen ein Feuer erfordert. Aber dies Vorfeuer hat eine ganz andere Bedeutung gehabt als das folgende Opferfeuer: ursprünglich hilastisch, später apotropäisch.

Wie dem auch sei, jedenfalls wird es jedem unbefangenen Beurteiler einleuchten, daß die einleitenden Opferzeremonien im Totenkultus und im chthonischen Kultus ihr entsprechendes Gegenstück haben und dadurch ihre Erklärung finden. Gerade dieser sepulchral-chthonische Kultus, der kein Opferfeuer im gewöhnlichen Sinne kennt, gibt uns sichere Anhaltspunkte, um in diesen Zeremonien eine primitive Schicht religiösen Kultus wiederzufinden. Vor allem kennzeichnet sich dieser Kultus durch den ausgedehnten Gebrauch von Spenden, wozu weder Öl noch Wein verwendet werden (*νηφάλια*). Es ist ein Totenkultus, der dem aus geschichtlicher Zeit bekannten weit vorausliegt. Wenn hingegen die Römer für die Weihe des Opfertieres Wein verwendeten, hat bei ihnen insofern der Ritus mit dem Totenkultus Schritt gehalten.

Gottheiten wie Thanatos (Eur. Alk. 851) und Hekate (vgl. ihre »Mahlzeiten«), Hermes (vielfach) und die Erinyen hängen mit diesem Totenkultus aufs engste zusammen, ja sind ihm unmittelbar entsprossen. Sie ernähren sich auf dieselbe Weise wie andere Totenseelen uralten Charakters und gesteigerter Potenz. Gaia und Helios — nach der Ilias die Gottheiten der Troer, denen gegenüber Zeus als griechischer Eidesgott einen Standpunkt fortgeschrittener Entwicklung darstellt, Il. III 104 — gehören derselben Schicht der Religion an. Wir fügen hinzu den Mond und die Morgenröte, die Winde (Paus. II 12,1), die »himmlische« Aphrodite, die Demeter und den Dionysos, den Trophonios und die Erechtheiden, die Nymphen und die Musen (Mnemosyne). Man bemerke, daß selbst Dionysos, der zuerst ein Gott der Seelen war und dann ein Gott des Weins wurde, solche weinlose Spenden erhält. Sie sind für den Totenkultus und den chthonischen Kultus gleich charakteristisch. Das älteste Element war das Wasser, das kräftigste wurde das Blut (der Wein). Der »chthonische« Kultus war

überhaupt die einzige Weise, auf welche man in dieser uralten Zeit die Gottheiten zu verehren wußte. Dies geht aus der einfachen Tatsache hervor, daß selbst die Sonne und die Winde (für die man das Blut in vier βόθροι goß) solche Opfer genossen. Wenn man dies so erklärt, die Erde habe die Sonne nach sich gezogen [1], dann fragt man doch sofort: warum hat umgekehrt nicht die Sonne den Kultus der Erde bestimmt — die Sonne war ja als Gottheit der Erde mindestens gleichaltrig und als kosmische Größe viel gestaltungsfähiger. Und für den chthonischen Kultus der Winde weiß man nicht annehmbarere Gründe anzuführen [2]: denn nicht alle Winde hausen im Innern der Erde, z. B. weder der Boreas noch die Söhne des Aiolos. Man hat folglich damals sämtliche Gottheiten, die man überhaupt verehrte, sowohl die Mächte und Phänomene der Natur wie geistige Potenzen, nur innerhalb des damals bekannten rituellen Rahmens kultisch verehren können.

Ein ehrwürdiges Überbleibsel aus dieser Zeit sind die griechischen Eidopfer. Im 3. Gesange der Ilias bringen die Troer ein schwarzes Lamm für die Gaia und ein weißes für den Helios, die Griechen ein Lamm für Zeus. Das Blut fließt, wie die sonstigen Opferspenden, zur Erde (was nicht als homöopathische Magie zu erklären ist, wenn auch die Griechen, und ebenfalls die Römer nach dem Wortlaut des Livius, es so auffaßten). Es wird kein Opferfeuer, kein Altar erwähnt. Die Troer nehmen die toten Lämmer mit nach Hause, um sie in heimatlicher Erde zu begraben. Die Griechen können dies selbstverständlich, weil sie sich in fremdem Lande befinden, nicht tun, müssen ihr Opfertier aber, weil tabu, vernichten und versenken es ins Meer. Die Troer dagegen werfen ihre Tiere weder ins Meer noch in irgendeinen Fluß, denn sie wenden sich ja an die Ortsgeister des heimatlichen Bodens selbst. Diese, d. h. die mit ihnen gleichwertigen Manen, die ihnen vorangingen, ruft man als Zeugen des Eides an, ihre Rache (Nemesis) schwört man für den Fall des Vertragsbruchs herauf. Die Erinyen, die Il. XIX 258 ff. erwähnt werden, sind ja selbst ursprünglich, wie wir jetzt wissen, zürnende Totenseelen. Dann treten die mächtigen Personifikationen Gaia und Helios hervor, man ruft die elementarsten Mächte als den alles umschließenden Rahmen des irdischen Daseins herbei, damit sie den Eidschwur bezeugen und der Eid selbst so furchtbar wie möglich erscheine. Dann endlich kommen die »ewigen Götter« (Il. III 298), die Olympier, hinzu — aber die religiöse Form der Eidesleistung vermögen sie nicht zu ändern. Wir finden freilich, daß die

[1] Stengel, Opferbr. 22 f.: »es scheint notwendig zu sein, besonders zu erklären, daß Helios selbst dadurch nicht zur chthonischen Gottheit wird«.

[2] Stengel ebd. 152 f.

verschiedene Natur der Gaia und des Helios sich in der Farbe der Opfertiere offenbart, aber dies beruht auf relativ späterem Nachdenken. Wenn aber Zeus (Il. III 104) besonders als griechischer Eidesgott auftritt, dann hat man ihn ganz richtig als einen Vertreter einer höheren Zivilisation und einer späteren Epoche der religiösen Entwicklung empfunden.

Das Blut hat sich als kräftige Opferspende in Reinigungs- und Sühnopfern (-riten) erhalten, das Tier (den Menschen) selbst hat man in die Erdestiefe oder ins Meer versenkt. Die Tiere, die man verwendete, sind ausgesprochene Seelentiere (z. B. Hunde und Hähne) oder Tiere chthonischen Charakters (z. B. das Schwein). Dies Begraben finden wir z. B. in dem offiziellen Staatskultus der athenischen und thebanischen Thesmophorien wieder: man versenkte die Schweine u. a. in die unterirdischen Höhlen (μέγαρα). In ähnlicher Weise versenkten die Sikelioten gehörntes Vieh in die Quelle Kyane, stürzten die Argeier lebende Pferde ins Meer für den Poseidon, die Troer in den Skamandros (das Pferd ist Seelentier und der religiöse Charakter des Meeres wird durch die Seelen der dort Ertrunkenen bestimmt). Dieses Begraben erscheint ganz natürlich, wenn man den Totenkultus zum Vergleich heranzieht. Auch die Verstorbenen hat man ja in ältester Zeit begraben. Daß man den leblosen Körper nicht einfach als tabu vernichten wollte, geht aus der Fürsorge der Troer bei der Eidesleistung hervor (s. o.): die Wahl des Bodens, der die Tiere verbergen sollte, war nicht gleichgültig, denn im heimatlichen Boden mußten die Lämmer begraben werden. Verschiedene rituelle Einzelheiten der Opfer gehen auf diese Zeit des Leichenbegrabens zurück, z. B. wenn man beim Hochzeitsopfer die Galle des Opfertieres neben dem Altare niedergrub, statt sie im Opferfeuer für die Hera zu verbrennen. Die Erklärung der Alten, »damit man sich nicht das eheliche Leben vergälle«, ist nur ein geistreiches Wortspiel. Diese »Hera« hat ein rein sepulchral-chthonisches Opfer übernommen aus der Zeit, als man das Tier, die Eingeweide und jeden Körperteil, den man als Sitz der Seele ansah, den Gottheiten des Erdbodens im Erdboden selbst darbrachte.

Diese Anchauung stimmt mit der religionsgeschichtlichen Forschung überein, die gern eine älteste Epoche voraussetzt, die kein Altarfeuer und kein Verbrennen der Opfergaben kennt (vgl. Herodot und Strabo über die Perser). Die Archäologen der Jetztzeit neigen ebenfalls gewöhnlich zu der Anschauung, daß man zuerst die Leichen begrub (wenn man sie nicht in primitiver Zeit einfach da liegen ließ, wo die Menschen den Geist aufgaben, etwas Erde, Stein oder Reisig darüber anhäufend). Das Leichenverbrennen fand wenigstens schon in spätmykenischer Zeit statt, Helbig läßt die Achäer schon bei ihrem Einrücken in Griechenland (2. Hälfte des

2. Jahrtausends v. Chr.) ihre Leichen verbrennen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist in mykenischer Zeit das Begraben überwiegend, während die ritterliche Gesellschaft der homerischen Zeit die Toten verbrannte (vgl. die Funde in Hissarlik und auf Thera). Dann hat es sich wieder geändert, aber die eine Bestattungsweise hat nirgends die andere gänzlich ausgeschlossen. Wenn man aber die Toten verbrannte, mufste man folgerichtigerweise dahin gelangen, alle Gaben, die der Tote mitnehmen sollte und die ihm später an den Gedächtnistagen dargebracht wurden, ebenfalls zu verbrennen (vgl. z. B. den Scheiterhaufen des Patroklos und die rührende Erzählung von Periander zu Korinth). Es gilt für Griechenland, was Snorre in Ynglingasaga c. 8 hervorhebt: »jedermann sollte nach Valhal kommen mit dem Gute, das er ins Leichenfeuer mitnahm — man wurde um so reicher, je mehr Gut mit dem Toten verbrannt wurde«. Es kommt auch häufig vor, dafs man Opfergaben neben die Asche und Knochenreste des Toten hinlegt oder mit ihnen zusammenpackt. Kreuzungen gibt es, wie gesagt, unzählige fast zu allen Zeiten.

Wir haben folglich im grofsen ganzen drei verschiedene Bestattungsweisen und dementsprechend drei Arten, wie man die Opfergaben darbrachte: man legte einfach der Gottheit die Gabe hin (wie die »Mahlzeiten der Hekate«, die auf die Kreuzwege hinausgebracht wurden) oder man grub sie in die Erde nieder oder verbrannte sie.

Der Epoche des Leichenverbrennens gehören offenbar die Holokauste an; das Opfertier (der Opferkuchen) wurde im Feuer gänzlich verbrannt. Dies kennen wir aus dem Kultus der Heroen: man gofs das Blut in ein in die Erde gegrabenes oder offen gelassenes Loch (folglich ein Kompromifs zwischen Leichenbestattung und Leichenverbrennung), die Asche wurde aufs Grab gestreut oder daneben vergraben (*αἱμαχουρία* von den Toten und den Heroen, auch vom jährlichen Widderopfer des Pelops zu Olympia). Wenn man Hunde für Hekate und die Eileithyia Genetyllis (Argos) verbrennt, haben diese Gottheiten das Erbe der Dämonen oder Heroen angetreten (vgl. Eselsopfer für die Windgötter, Priapos, ja Apollon bei den Hyperboreern). Die Holokauste haben sogar die höchsten Gottheiten nicht verschmäht, z. B. die Artemis Laphria zu Patrai (Hirsche, Wildschweine, Vögel, ja Bären und Löwen wurden lebend ins Feuer geworfen). Demeter und Persephone erhalten sowohl Speiseopfer, wie Holokauste [1]. Der Hahn, den die Spartaner als Siegesopfer darbrachten, galt ursprünglich den Manen der Heimat, und wenn Asklepios ein Hahnopfer erhält, zeigt schon dies, dafs er dem Kreise der heilenden Heroen und Totenseelen entstammt. Ein

[1] Vgl. Stengel, Opferbr. 166 f.

Holokaust und eine Libation von Honiggemisch kommen oft nebeneinander vor (vgl. z. B. das Voropfer Dittenb.[2] 616, 33 ff.), denn beides wird aus den Totenopfern herzuleiten sein. Ebenfalls wenn wir davon hören, daß Gerste und Weizen gleichzeitig in die Flamme kommen (IG III 77). In diese Epoche hinauf reicht der reich entwickelte Kultus am Herde; den Laren, den als Schutzgeistern gedachten Ahnenseelen, hat man täglich auf dem Herde oder auf einem kleinen Altare ihre kleine Ration verbrannt, ehe die *secunda mensa* hereingebracht wurde. Das Herdfeuer spielt natürlich überhaupt eine wichtige Rolle in der Entwicklung des »olympischen« Opferritus, aber die Opfer ins Herdfeuer galten ursprünglich den Manen, den Seelen der Vorfahren, die hier herumschwärmten, wo die Ahnen in uralter Zeit begraben wurden.

Wenn wir also die »Voropfer« mit dem Totenkultus vergleichen, werden, wie wir sehen, die verschiedenen Riten mit oder ohne Beihilfe des Feuers vollzogen. Im Totenkultus finden wir sowohl die Parallelen zu den rituellen Gebräuchen wie ihre Erklärung. Die Opferflamme braucht folglich an sich keine unübersteigbare Scheidewand zwischen chthonischem und olympischem Kultus zu bilden. Man verbrennt im Opferfeuer nicht allein die in Fett eingewickelten Knochen des Opfertiers — hier könnte man mit der Erklärung von Jevons (die Ada Thomsen scharfsinnig stützte) ausreichen, denn Schenkelknochen, Rückgrat und Schwanz ißt man so wie so nicht —, sondern auch die besten Teile des Opfertiers als primitiae. Nun gehören aber diese primitiae in erster Reihe, wie besonders Frazer dargetan hat, über die ganze Welt den Totenseelen. Der olympische Kultus hat sich folglich an den Totenkultus angeschlossen, wie dieser sich im 2. Stadium, demjenigen der Leichenverbrennung, entwickelt hatte. — Eine interessante Einzelheit des Opferritus bleibt noch zu erwähnen. Man legte Fett um die Knochen des Opfertieres, die ins Opferfeuer gelegt wurden. Man meint gemeiniglich, die Absicht wäre gewesen, damit sie besser verbrennen. Aber die Leiche des Patroklos wird ebenfalls in das Fett der geschlachteten Tiere eingehüllt und dasselbe gilt von seinen Knochen, die in die goldene Urne kommen (Il. XXIII 243). Damit werden wir doch das eben erwähnte rituelle Verfahren aus den herkömmlichen Bestattungsgebräuchen ableiten müssen (s. oben S. 420).

Man wird gegen diese Zurückführung des ganzen Opferritus auf den Totenkultus einwenden können, daß die Toten Holokauste verlangen, während man im olympischen Kultus mit der Gottheit zusammen ißt. Doch bieten auch heutige Bestattungsgebräuche, z. B. bei den Bulgaren und Arabern, Parallelen zu solchen Opfermahlzeiten. Schon bei Homer nimmt der Tote am Leichenmahl teil und sieht die Hinterbliebenen als seine

Gäste um die Leiche herum sich niederlassen. Das griechische *περίδειπνον* wurde eigentlich vor dem Leichenbegängnis, dann nach diesem gehalten (beides kommt in der Ilias vor). Sowohl die Lectisternien (Theoxenien) wie die *καθέδραι* lassen sich aus demselben Gedanken ableiten (bei den *καθέδραι* »kam man zusammen und aß zu Ehren des Toten«, Bekk. anecd. 268, man hat sogar einen Stuhl für ihn hingestellt [1]). Namentlich bei den Römern legte man darauf besonderes Gewicht, daß man mit dem Toten bei der Grabstätte selbst zusammen aß. Nachdem der Tote verbrannt worden war, wurde die Grabstätte durch eine *porca praesentanea* geweiht, zu Hause opferte man ein Schaf für die Laren (*feriae denicales*), aber das eigentliche Leichenmahl (*silicernium*) fand bei der noch heißen Asche des Toten statt. Nach neuntägiger Trauerzeit wurde dem Toten am Grabe geopfert (*sacrum novemdiale*), und die Mahlzeit wurde hierher verlegt oder konnte zu Hause stattfinden. Dabei wurden Linsen, Eier u. a., die vorzüglich für Totenspeisen geeignet waren, verwendet. Als Wiederholungen des Opfers und der Mahlzeit des Begräbnistages sehen wir endlich die *parentalia*, die jedes Jahr am Begräbnistage stattfanden, und die *feralia* (am 21. Febr.) an.

An und für sich liegt ja nichts Sonderbares darin, daß die Götter in die Fußstapfen der Totenseelen traten, und die Olympier im besonderen in die Fußstapfen der im Leichenfeuer verbrannten Toten. Der ganze Gährungsprozeß tritt uns deutlich im Heroenkultus vor die Augen; Demeter und Persephone sind chthonische Gottheiten, die zuweilen »olympische Kulte« erhalten, Dionysos muß sich die Erde erobern, Herakles die Unterwelt besiegen, um in den Olympus hinaufzusteigen. Herakles steht indessen in der Tat auf dem Scheideweg: in Sekyon opferte man für ihn ein Lamm, dessen einer Teil als Holokaust »für den Heros« verbrannt wurde, während der Rest als Opfermahlzeit eines Olympiers hergerichtet wurde — Herakles bekam »als Gott« davon seinen Teil. Der Prozeß dauert in geschichtlicher Zeit, wie schon gesagt, im Kultus der Herrscher und anderer hervorragender Männer immer fort (Brasidas wurde z. B. als Heros, in Amphipolis als »Gott« verehrt).

Als bezeichnendes Beispiel dieser Schwankung im Kultus möge hier auf Philostrats Darstellung des Kultus des Achilleus hingewiesen werden (her. p. 208 ff. K.). Das delphische Orakel befiehlt, jedes Jahr dem Achilleus zu opfern: man solle nach Troja segeln und ihm teils als einem Toten, teils als Gott opfern (*τὰ μὲν ὡς θεῷ, τὰ δὲ ὡς ἐν μοίρᾳ τῶν κειμένων*). Das Schiff, mit dem man nach Troja abfuhr, hatte schwarze Segel und trug zweimal sieben Theoren, einen weißen und einen schwarzen Stier (beide

[1] A. v. Salis, Festschrift d. Baseler phil. Seminars zur 49. Phil. Vers 1907, 71.

zahm), Holz aus Pelion, Feuer aus Thessalien, Spenden und Wasser aus dem Spercheios. Man habe zugleich die Blüte der Amaranthe, die nie welkt, als Kranzblume des Totenkults eingeführt, »damit man weder welker noch fremder Blumen bedürfe«. Man durfte nur nachts landen, vorher sollte man vom Schiffe einen Hymnus auf Thetis singen. Nachher ging man zum Grabmal und nahm die *decursio* im Marschtakt vor, indem man mit den Schildern wie im Kriege Lärm machte und den Achilleus heraufrief. Man bekränzte die Grabsäule oben und ließ das Blut des schwarzen Stiers in Gruben daneben fließen; man rief auch Patroklos zum Mahl herbei und opferte ihm in derselben Weise. Dann ging man ans Ufer des Meeres und opferte den andern Stier dem Achilleus als Gott (*κανοῦ τε ἐναρξάμενοι καὶ σπλάγχνων ἐπ' ἐκείνῃ τῇ θυσίᾳ*). Bei Sonnenaufgang kehrten sie wieder auf das Schiff zurück, das Opfertier mitnehmend, »um nicht im fremden Lande zu schmausen«.

Dann vergingen sich die Thessaler und opferten dem Achilleus nur wie einem Toten *καὶ ἐνέτεμον τὰ ἐπιτυχόντα*. Wiederum wurde der Kultus bis auf Alexander den Großen vernachlässigt, »dann aber ließen die Thessaler vor dem großen Feldzuge ihre ganze Reiterei den Grabhügel umziehen, lieferten einen rituellen Reiterkampf, beteten und opferten, indem sie den Achilleus mit Xanthos und Balios gegen Dareios, auf den Pferden sitzend, anriefen«. Endlich haben sie nur schwarze Schafe und tags, zuweilen zu Hause sitzend, geopfert!

Wir sehen aus dem vorhergehenden deutlich, wie das Barometer eines Kultus, je nach der Beliebtheit und dem Bedürfnisse, schwankt. Wir stellen immer wieder einen Umschlag und einen Rückfall ins Sepulchral-Chthonische fest, was auch die Grundlage des ganzen Kultus bildete.

Es wird nun vielleicht jemand die Frage stellen: wenn der Totenkultus die Folie des Opferritus abgegeben hat, werden wir vielleicht aus demselben die Entstehung der entwickelteren Gottesvorstellungen erklären können? Wenn man die bekannte Darstellung Rohdes von dem Leichenbrande bei Homer liest, wird man vielleicht auch zugeben, daß das Leichenfeuer den Toten nicht gänzlich zerstörte, sondern im Gegenteile seine Seele freier, mächtiger, mehr allgegenwärtig machte. Das Leichenfeuer hat, wie es scheint, wirklich den Weg für die höheren Gottesvorstellungen gebahnt, der dem Scheiterhaufen entsteigende Rauch hat als Opferrauch zum Äther als dem Aufenthaltsorte der Ewigen hingewiesen. So sehen wir, daß in Griechenland die Götter es weiter als der Helios selbst brachten, der Wolkensammler Zeus weiter als die Winde. Der menschliche Gedanke mußte in die Tiefen der Erde schauen, um die Augen so hoch gen Himmel richten zu können.

Die Aufgabe der Forschung wird es zunächst sein, im Kultus jedes Olympiers die hier erwähnten Epochen der religiösen Entwicklung wiederzufinden, mit Hilfe der Charakterzeichen des sepulchral-chthonischen und des uranischen Kultus eine relative Chronologie des Werdens jeder Gottheit festzustellen. In Gottheiten wie Hermes, Hekate, Artemis u. a. schimmern die Grundzüge deutlich durch [1], aber die ganze Götterreihe zeigt dieselben Züge: Hera, die die lernäische Schlange säugt; Zeus, der als Meilichios als Schlange dargestellt wird[2] und der auf Kreta (wie Dionysos in Delphoi) begraben liegt; Apollon, der die Eiresione und an den Thargelien die primitiae empfängt u. s. w. Der einzelne Name der betreffenden Gottheit gilt ja jetzt den Forschern nur als Etikette, die sehr verschiedenen Inhalt verbirgt.

Inwiefern ethnische Verschiebungen mitspielen können, muß vorläufig nur als Frage hingestellt werden. Man könnte an die Pelasger bei Herod. II 52 denken, die ursprünglich ihre Gottheiten »nicht benannten, sondern die Namen aus Ägypten herholten und mit Einwilligung des dodonäischen Orakels gebrauchten«, die sowohl die Hermen mit gerecktem Gliede als die Kabirmysterien den späteren Hellenen hinterließen. Hier spielen zu viele unbekannte Faktoren herein, die nur, wenn die vorgeschichtliche Epoche Griechenlands mit ihren unbekannten Sprachen und Völkern einmal aufgehellt ist, als feste Größen mitzählen können.

---

[1] Vgl. Verf., Hermes und die Toten, Kristiania 1909 (über Hera vgl. z. B. Wide, Arch. f. Rel. X 260 ff. und Verf., Art. Hera in Pauly-Wissowa Sp. 398 ff.).

[2] J. Harrison, Proleg. 15 ff. (vgl. ebd. c. 6 und 7).

Nachträge.

S. 13 u. Dreimal geht Manto Stat Theb. IV 465 um alle pyrae, ehe sie die Opferstücke darbringt.

S. 34, Z. 15 v. u. Nach Ioseph. de bell. Iud. II 147 hüten sich die Essenen, geradeaus oder nach rechts zu spucken.

S. 39, Z. 21 v. u. Bemerkenswert ist die Aufschrift über das Einsammeln der Pflanze *eraclea* in Cod. Bonn. 218 (RGVV VII 3, 26): antequam maturescat flos eius, tollas eam ante solis ortum plenilunio *dextra manu* sine ferro *laevaque absconsa* (vgl. S. 41).

S. 42, Z. 2 v. u. zu *invergere* vgl. die Gebärde des karthagischen Gesandten in Syrakus, wo er zuletzt die Hand vorstreckt und umdreht, um dadurch die völlige Zerstörung der Stadt zu versinnbilden, Plut. Timol. 11 (was dazu Sittl, Die Gebärden der Gr. u. Röm. 113 f., anführt, ist belanglos). Aus dem modernen Griechenland kann man ähnliches anführen. Die umgekehrte rechte Hand (d. h. die Innenfläche der rechten Hand mit den ausgespreitzten fünf Fingern) kehrt man als Abwehr gegen einen Feind und begleitet die Handbewegung mit einem Fluch, B. Schmidt, N. Jahrb. f. kl. Alt. 1913, 585 und 588.

S. 47, Anm. 4. Über das Sitzen am Boden im Aberglauben vgl. z. B. Wuttke[3] § 601.

S. 52. Zum magischen Rundgang, der durch Tanztritt und Nacktheit erhöht wird, vgl. Axel Olrik, Z. f. Volksk. 1910, 58 ff. (den Hinweis verdanke ich Herrn Magnus Olsen) über isländische Gebräuche am ersten Morgen des Thorri, dem Patronen des Januar, und am ersten Morgen der Frau Góa, der Patronin des Februar (Weinhold, Monatsnamen 37 ff.): am Morgen des Thorri hüpften alle Hausväter in der Frühe sehr leicht bekleidet um das Gehöfte (dreimal, nach Weinhold) herum und hießen den Thorri willkommen (die Frau mußte sich freundlich gegen ihren Mann erzeigen); ebenso mußten die Frauen die Góa (später die Burschen den März, die Mädchen den April) empfangen. Ein Festschmaus für die Nachbarn folgte. Ursprünglich, zumal in südlicheren Gegenden, dürfen wir gewiß Nacktheit und rituellen Beischlaf voraussetzen. Das Hüpfen hat rituelle Bedeutung. Die Propheten Baals hinken um den Altar (1. reg. 18, 26). Vielleicht ließe sich auch folgendes anführen: wenn die alten Inder beim Opfer für Tryambaka das Feuer umwandeln, gehen sie dreimal nach links, auf die linken Schenkel mit den Händen klatschend, dann dreimal

nach rechts auf die rechten Schenkel klatschend (Oldenberg a. O. 443, vgl. S. 582). Bei den Römern war es ein sehr übles Vorzeichen, einem auf der rechten Seite Hinkenden zu begegnen, Plin. XXVIII 35.

S. 54, Z. 12 v. o. Auf dem pompeianischen Wandgemälde aus der Villa Item (de Petra, Not. d. Scav. 1910, Taf. 12—20), das die Enthüllung des Liknon darstellt, wird eine kniende Mystin gepeitscht, während eine Frau, die Zymbeln schlagend, sie umschreitet.

S. 61. Vgl. jetzt Henkel, Die röm. Fingerringe der Rheinlande (1913).

S. 64, Z. 4 v. u. Ianus als Erfinder der Kränze erwähnt Drakon bei Athen. XV 692 d (weil römische Münzen mit dem Ianuskopf häufig auf dem Revers den Kranz als Münzstempel tragen? oder weil man häufig die Türen mit Kränzen schmückte?).

S. 65, Anm. 4 hätte an erster Stelle auf C. Paschalis Coronae (Leyden 1671) als die ausführlichste Sammlung der literarischen Zeugnisse verwiesen werden sollen. Soeben erschien in RGVV XIV das 2. Heft: J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu mit weiteren nützlichen Verweisen.

S. 97, Z. 1. Nach der Jagd werden nach alter Sitte sowohl Hunde wie Jäger gereinigt, Arr. cyn. 33.

S. 97, Anm. 1 (vgl. Plaut. capt. 550 Leo von der Epilepsie: *illic qui insputatur morbus* etc.).

S. 102, Z. 20 v. o. Milch und Honig mit Mohnkörnern tranken die römischen Frauen am 1. April (»zuerst Venus als Braut«, Ov. f. IV 153).

S. 110, Z. 10 v. o. Vgl. die vielen Menschennamen, die aus Flufsnamen gebildet sind: *Κηφίσοδωρος, Ἀσωπόδωρος, Μανδρογένης* u. a., s. Maafs, N. Jahrb. 1911, 545.

S. 111, Z. 8 v. o. Reines Wasser spendet man vor der Mahlzeit den Göttern, ehe man es selbst trinkt, Heliod. II 22.

S. 116, Anm 3. Eine Keuschheitsprobe durch Feuer bei den Äthiopern (beim Menschenopfer für Helios und Selene) erwähnt Heliod. X 8. Das Feuer wird aus dem Tempel geholt.

S. 155, Anm. 1. Plat. symp. 190 b: *τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς.* Aristot. met. I 3, 984 b 6 *χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν.*

S. 161, Anm. 1. Aus dem Hause des Flamen Dialis darf das Feuer nur zum Opfer hinausgetragen werden, Gell. X 15, 7. Paul. p. 106, 4.

S. 165, Anm. 3. Aus dem Wasser sendet der zürnende Achilleus den Getreidebrand, Philostr. her. 210 K. Dagegen heifst es in Orph. Lith. 600 ff., dafs er vom Himmel herabfällt.

S. 193, Z. 21. Mit einem goldenen Messer schneidet zu Olympia ein Knabe, dessen beide Eltern noch leben, die Zweige des heiligen Ölbaums, die man zu Kränzen für die Sieger verwendet, Paus. V 13, 3.

S. 197, Z. 3 v. o. Eine *bulla aurea* erwähnt Pseudasc. p. 254, 23 Stangl.

S. 212, Z. 16 v. o. Das Weihrauchopfer beseelt, vgl. Pap. Par. 1829 f. im Zauber mit dem Magnetstein, wo Aphrodite und Eros dargestellt sind: ἔστιν τὸ ἐπίθυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν Ἔρωτα καὶ ὅλην τὴν πρᾶξιν (es folgen Angaben über die Weihrauchsorten).

S. 243, Z. 19. Hier möge zugleich auf den pointierten Ausdruck, den die rituelle Verunreinigung bei Cic. pro Cluent. 193 findet, hingewiesen sein: nemo erat illorum, paene dicam, quin expiandum illum locum esse arbitrarentur, quacunque illa iter fecisset, nemo quin *terram ipsam violari, quae mater est omnium,* vestigiis conscleratae matris putaret. Itaque . . . nemo quin *contagionem adspectus* fugeret.

S. 253, Anm. 4. Bei Ov. m. VIII 738 ff. haucht sich die Fames dem Erysichthon ein.

S. 278, Z. 5 v. u. Nach Lyd. de mens. IV 49 haben an den Fordicidien die Pontifices im Theater Blumen unter das Volk geworfen (wovon wir freilich sonst nichts hören).

S. 288, Anm. 2. Über die norwegischen Steinhaufen, die sogen. »Kjærringröiser«, s. Maal og Minne 1914, 107 ff. In Sætesdalen (Norwegen) hat man einmal den Mörder des Priesters gesteinigt und zur Erinnerung einen Steinhaufen errichtet, Gjellebøl, Topogr. Journ. 26, 39. Der Güte des Herrn K. Liestöl verdanke ich folgendes: In Aaserall findet sich ein varp über einem Manne, der einmal im Winter erfror; seitdem wirft jeder Vorübergehende einen Stein auf den Hügel. In Sirdalen wurde, wie die Sage erzählt, einmal ein Krieger erschlagen und ebenda begraben: noch zeigt ein Hügel aus Zweigen, Steinen und Rasen die Stelle; jeder Vorübergehende durfte vormals nicht weiter gehen, ehe er einige Kleinmünzen oder »was sonst dem Krieger zur Erfrischung diente« hingelegt hatte — widrigenfalls wurde man vom Krieger verfolgt und erschlagen (Faye VI 12 No. 22 I); vgl. die isländischen Gebräuche. In Bærum wurde einmal im 18. Jahrh. ein Mädchen auf der Rückkehr nach der Konfirmandenstunde von einem Bären zerrissen; die Konfirmanden werfen noch heutzutage beim Vorübergehen zur Erinnerung einen Zweig auf die Stelle hin. — In der alten irischen Literatur spielen die *carns* eine wichtige Rolle, und viele Ortsnamen erinnern noch heutzutage an den einmal lebendigen Gebrauch. Darüber teilt mir Herr Carl Marstrander folgendes mit. Im Book of Leinster (LL 199 a, ca. J. 1200) heißt es von einem gewaltsam erschlagenen Prinzen, daß ein Steinhügel als Erinnerungszeichen errichtet wurde, indem jeder, der »an der Beute teilnahm«, einen Stein hinwarf. In Bruden Dā Derga (MS ca. J. 1100) wird die Sitte erwähnt, vor der Schlacht einen Steinhügel zu errichten, zu dem jeder Krieger einen Stein herbeitrug. In

einem alten Scholium dazu heißt es, daß jeder, der sich aus der Schlacht rettete, seinen Stein mitnahm — die Zahl der zurückgebliebenen Steine gab die Zahl der verlorenen Krieger an. Endlich wird im Book of Leinster 170 b 22 vom landflüchtigen Lugaid erzählt, daß jedermann, der mit ihm in die Schlacht zog, einen Stein zum *carn* herbeibrachte, und auf diesem Steinhügel blieb Lugaid während der Schlacht stehen; aber ebd. Leinster 210 a 32 wird eine andere Version erwähnt, der zufolge sich Lugaid während der Schlacht im Steinhügel »mit den weißen Wänden« aufhält. Die weiße Farbe der *carns* wird auch sonst öfters hervorgehoben. — Endlich verweise ich auf die Hesychglossen: λιώλης· λιθόλευστος und ληβόλε· ἄξιε λιθασθῆναι. Bei Parthen. 21 wird Peisidike gesteinigt.

S. 306, Anm. 3. Über die Mörserkeule im Aberglauben vgl. Luk. philops. 61 (außerdem Riegel und Besen).

S. 344, Anm. 1. Eine neue Arbeit über das Haar im Aberglauben ist im J. 1913 erschienen: Paul Schredelseker, De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent (diss. Heidelb.), nützlich durch die Hinweise (über rotes Haar S. 22 ff. mit Literaturnachweisen).

S. 349. Zum Haaropfer vgl. Bertholet, Die israel. Vorst. vom Zustand nach dem Tode[2] (1914) 4 ff.

S. 356, Anm. 4. Die Übereinstimmung zwischen der Venus Calva und der »Hera mit der Schere« zu Argos (S. 365, 4) hätte ausdrücklich hervorgehoben werden sollen.

S. 378, Z. 7 v. u. In Babylon wurde der Verbrecher, der den Gott spielte, gepeitscht, dann gekreuzigt (Frazer, The Scapegoat 257; vgl. The Dying God 114). Vgl. auch die φαρμακοί an den kleinasiatischen Thargelien (Frazers Erklärung »to renew their life and vigour«, Scapegoat 272, ist sicherlich unrichtig). Zum rituellen Peitschen gibt Miss Mudie-Cooke, Journ. Rom. Stud. III (1913) 164 ausführlichere Hinweise. Ebenso haben wir den folgenden Fall zu erklären: eine reine Jungfrau schlägt ein Pferd, das nicht urinieren kann, mit ihrem Gürtel mitten ins Gesicht, Ael. h. a. XI 18 (da sitzt der Dämon).

S. 380, Z. 11 v. o. Vgl. Wuttke[3] § 395: will man seinem Feinde ein Unglück antun, vergräbt man unter (oder vor) dessen Hausschwelle eine tote Katze oder Menschenhaare.

S. 385, Z. 12 v. o. An die Wollbinden, womit die röm. Braut die Türpfosten schmückt, erinnert Phot. s. κέραμον . . . ἀρώματα οὖν εἰς ταύτας ἐμβάλλουσι καὶ στήμονας· κομίζουσι δὲ αὐτὰς αἱ νύμφαι εἰς τὰς τῶν νυμφίων οἰκίας. Vgl auch Verg. ecl. 8, 74 und 65.

S. 401 f. Zur rituellen Verhüllung sei noch folgendes bemerkt. Die Hochverräter wurden in Rom *capitibus involutis* hingerichtet (vgl. Cic. pro Rab. 13 von den cruciatus carmina des Tarquinius: *caput obnubito, arbori infelici suspen-*

dito; dies hatte Verres dazu benutzt, um Unschuldige statt der wirklichen Verbrecher zum Tode führen zu lassen, in Verr. IV 72 *ne cognoscerentur*). Wahrscheinlich wollte man dadurch den gefährlichen letzten Blicken der Sterbenden (ihrer Nemesis) entgehen. Verhüllt stürzen sich während einer Hungersnot viele Plebeier zu Rom in den Tiber, Liv. IV 12, 11 — dadurch wenden sie sich vom Leben weg und weihen sich selbst dem Tode. Verhüllt war auch das *ver sacrum*. — »Man verhüllt sich, damit man nicht sehe oder gesehen werde«: Soph. Aias 245, Orestes bei Eur. Iph. T. 1207 (ἡλίου πρόσθεν φλογός), Plat. Phaid. 117 c, Achilleus bei der Opferung Iphigeneias (Vbb.), vgl. David, 2. Sam. 19, 4 und 13, 30 — auch die Gesandten bei Aischin. II 111, die sich vor Scham verhüllen. Schwally, Sem. Kriegsalt. 67 zitiert den Rabbi Hanīna bar Papa, der dazu ermahnt, beim Gebet die Öffnungen des Leibes zu hüten, »doch nur damit die bösen Dämonen nicht in den Betenden eingehen« (vgl. RGVV VI 4, Bedecken der Schamteile). Damit stimmt auch die Erklärung Bertholets, Die israel. Vorst. vom Zustand nach dem Tode[2] 4 f.: die Israeliten zerreißen die Kleider, um das gefährliche Kontagium des Todes zu beseitigen. Sowohl die Bedeckung wie die Entblößung entfernt folglich die drohenden Dämonen. Diese Erklärung trifft auch bei Mark. 14, 63 f. zu (das Tabu der Gotteslästerung). Anders aber scheint 2. reg. 2, 12 beurteilt werden zu müssen, wo Elisa bei der Himmelfahrt des Elias seine Kleider zerreißt. — Ganz merkwürdig ist die Vorschrift beim Opfer für die Fides in Rom, wo man mit verhüllter Hand opfert, wozu Serv. Aen. VIII 636 die folgende Erklärung hinzufügt: *panno velata manu sacrificabatur, quia fides tecta esse debet et velata* (*!*).

S. 423, Anm. 4. Über den Blutbund s. Kircher, RGVV IX 2, 81.

S. 469, Z. 1 v. o. Bei Aisch. Pers. 220 soll Atossa erst die Götter um Gnade anflehen, dann der Gaia und den Toten spenden.

S. 475, Z. 16 v. u. Hier verdient Snorre Ynglingasaga c. 8 wenigstens erwähnt zu werden: Odin hat verordnet, daß man die Toten verbrennen und ihr Gut ins Leichenfeuer legen sollte. Ob hier irgendwelche Tradition oder — wie die Archäologen meinen — eine bloße Konstruktion vorliegt (vgl. c. 9 und 10, Prol. p. 5), weiß ich nicht zu sagen.

Register.

Aal 448.
Abendzeit 125,6.
Abfall 357. 387 (s. Schmutz).
Abreiben (Einreiben) 270. 292. 324. 327. 440 f.
Abreise 53. 68. 106,3.
Abwesenheit 92.
ἁγνίζειν, ἁγνός 77,3.
Acheloos 426.
Achilleus 476.
Acht (Zahl) 176.
Aderlassung 441. 452.
Ähren 64. 65. 75. 140. 195. 380.
Agathodaimon 455,5. 463. 469.
Agon 146. 390. 418.
Ahnengeister 364. 428. 463. 469. 475 (s. Laren).
Aias 414 f.
Aigis 374. 379.
Aischrologie, s. Obszönes.
Aison 450.
Alektrona 392.
Aletes 146.
Alkmaion 466.
Alphabet 467.
Altar 25. 76 f. 95. 200. 229. 318. 320. 375. 414. 416. 424. 428. 434 f. (s. Herd)
Ambarvalia u. ä. 17.
Amphiaraos 187,2.
Amphidromien 8. 173 ff.
Amphithoe 58,2.
Anna Perenna 14.
Antaios 464.
Anthesterien 329.
ἄωροι, s. Kinder.
Aphrodite 116. 144. 266. 329. 330 f. 332 f. 334. 391. 426. 448. 471.
Apollon 42. 64. 113 165. (Aigletes) 190. 194 f. 208. 269. 291, 3. 308. 332. 358. 364. 365 f. 378,4. 388. 391. 398. 448. 453. 469. 478.
Apsyrtos 417. 442.
Aquaelicium 376.
Ares 170. 186,2. 372 f. 428. 439.
Argos 426.
Artemis 42. 116. 139. 144. 168,4. 302. 332. 348. 365. 474.
Arvalbrüder 55. 65.
Asche 32. 97. 121. 133 ff. 160. 312. 314. 319. 322. 330. 337. 338. 360. 399 f. 408. 426. 446. 449.
Asklepios 51. 63. 368. 421. 474.
Athene 123. 127,5. 146. 150. 186,2. 271. 336. 339. 359. 375. 395.
Attis, s. Kybele.
Audhumbla 331.
Auge 32. 33. 35. 62. 64. 97,8. 194. 201. 211. 216. 257. 327. 333. 340. 402. 404. 444. 445. 454.
Augenbrauen 411 f.
Aussatz 443.
Aussetzen 340.
Axt 461.

Baden 80 ff. 90. 117. 118. 123 f. 126. 247. 324. 456 (s. Wasser, Wein, Öl, Milch).
Bakchantinnen 452.
Barfuß 91. 93,2. 392. 398 f. (vgl. Nackt).
Bart 132. 415 (s. Haar).
βασύνιαι 266
Baubo 304.
Bauopfer 128 f. 135. 314 f. 320. 359. 385. 389. 430,3. 431. 450.
Begraben 452. 473 f. (vgl. Grab).
Beischlaf 80. 96. 214. 289. 329. 408 (s. Hochzeit, Obszönes).
Bellona 424. 428.
Bernstein 194.
Besen, s. Fegen.
Besessenheit, s. Wahnsinn.
Besprengen 71. 77 ff. 102. 112. 117. *126 ff. 131. 247. 340. 433. 435 ff.
Bestreuen 192. 280 ff. 312.
Bett 243.
Biene 451 (vgl. Honig).
Binden 55. 61. 63. 66. 72. 168,3. 383. 392. 399. 420 (s. Gürtel, Knoten).
Birne 291. 305.
Blätter 210. 255. 278 f. 327. 439,1.
Blei 223,2. 245.
Blitz 60. 141. 149,2. 160. 195. 210. 271,1. 371. 375 f. 457. 460.
Blumen 66. 73. 279 345. 454. 459 (vgl. Pflanzen).

Blut 20. 40. 86. 89. 100. 101. 112. 119. 121. 177. 178, 4. 218. 223, 2. 264. 335. 354 355. 389 f. *416 ff. 473.
Blutsauger 425. 442 (s. Vurkolakas).
Blutstein, s. Hämatit.
Bohnen 223 f. 254. 262. 334 f. 439 f.
Brasilas 283.
Braut, s. Hochzeit.
Bronze (Kupfer) 57. 61. 73, 4. 297. 361. 451.
Brot 22. 24. 44. 68, 5. 125. 176 205. 245. 252. *261 ff. 265. 266. 272. 308. 315. 318 f. 320. 330. 409. 417. Brot und Salz 320 ff. 327.
Brunnen 337, s. Quelle.

Caristia 177. 465.
Catilina 422. 424.
Ceres 321. 380.
Cerialia 171.
Chariten 70.
Charos 410.
Chemie 450.
χέρνιψ 79. 86. 119, 124.
χρῖσμα 83.
Chrysaor 194.
Chryse 194.
Chthonische Gottheiten (Kultus) 209. 414. 431. 455. 465 ff. (s. Ortsgeister).
Confarreatio 270 f. 299.
Consualia 389.
Consus 166.
Cunnus 331 (s. Obszönes, Phallos).

Dach 322. 429, 4.
Dämonen 36. 97 f. 103. 125, 3. 131. 162. 195. 201. 213. 226. 252. 265. 280. 283. 311. 324. 330. 337 ff. 357 ff. 374 f. 376. 378. 387. 391. 399 f. 423 f. 426. 428. 429 f. 432. 437. 441 f. 444. 452. 455, 5. 461 ff. 471 f. (vgl. Geister, Seele).
Daidala 228.
Daitis 331 f.
Dampf 211.
Daphne 225.
Decursio 11. 43.
Delphine 115. 330.
Demeter 140. 146, 1. 169. 359. 384 f. 430. 471. 474.
Demophon 174.
Desakralisieren 21.
Despoina 138. 207 f. 392.
Diana 139. 159.
Dido 410.
Dill (und Salz) 323.
Dionysos 56. 59. 65. 73. 92. 102. 138. 191. 301. 305. 350. 361. 371. 471.
Διὸς κῴδιον 120, 3. 179 f. 386 f.
Drei 6. 19. 23. 24. 26. 27, 1. 39. 50. 87. 88. 89. 90. 106, 1. 107. 108, 2. 123. 127 f. 172. 188, 3. 229, 5. 245. 246. 247 f. 251. 256. 265 f. 322. 329. 335. 336. 338. 340. 341. 358. 409. 414. 442. 445. 460.
Dreiwege, s. Kreuzwege.

Ehe 304 (s. Hochzeit).
Ei 116. 244. 267.
Eiche 65.
Eid, Eidopfer 60. 117. 310. 355. 374. 385. 434. 462. 472.
Eidechse 445.
Eileithyia 474.
Eingeweide 53. 63. 116. 228. 321. 325. 424 f. 429.
Einheimisch 207. 209 ff. 223 (s. Chthonisch, Ortsgeister).
Einkehr 351.
Einreiben, s. Abreiben.
Eiresione 386. 383.
Eisen 61. 62 f. 189 f. 339. 452 (s. Metalle).
Elephantiasis 443.
Eos 455. 471.
Epheu 65.
Epidaitia 332 f.
Epilepsie 62. 121. 215, 1. 254. 256. 376. 378, 4. 388. 441 f.
Epimenides 466.
Eppich 330 f.
Erbsen 223, 4. 269.
Erde 21. 32. 35. 218. 268. 271. 275, 3. 314. 361. 445, 3. 467. 471. Sitzen auf der Erde 47 f.
Erechtheiden 471.
Erinyen 45. 81, 3. 141. 147. 223. 383. 414. 422. 426. 465. 470. 471 f.
Eros 195. 227.
Erstlinge 310. 374. 435. 475.
Ertrunkene 113 f.
Eryx 312.
Esel 71. 372. 375, 1. 377. 457. 474.
Essenen 82, 2. 94.
Etrusker 453.
Eucharistie 122.
Eunostos 305.
Eunuch 451.
Eule 328, 3.
Europe 74.
Exkremente 125, 3. 424. 428, 2 (s. Schmutz).
Exorzismus 86. 341 f. (s. Dämonen, Geister).

Fackellauf 74, 4.
Fackeln *138 ff. 151. 194, 2. 202. 238. 247 ff. 251.

Farbe, s. schwarz, weiß u. s. w.
Fasten 342.
Faunus 387.
februa 323.
Feder 73.
Fegen 141.
Feigenbaum 219.
Fell *372 ff. 414 (s. Haut).
Feralien 320. 330. 476.
Fett 317. 328, 3. 411 f. 420. 428. 434. 441. 448 f.
Feuer 21. 60. 85. 94. 121, 3. *133 ff. 317 ff. 335. 338. 348. 403. 426. 449. 451. 466. 473.
Fieber 141. 191. 194. 252. 316, 2. 334. 362. 377. 380. 403 f. 441.
Finger 61. 94.
Fische 115 (Seelen). 328. 330.
Fischer 130, 2. 245, 2. 342.
Fisus Sancius 34.
Flamen Dialis 63. 243, 3. 361. 367. 401.
Fledermaus 15. 449. 452.
Fleisch 417, 428 456.
Flöten 228 f., s. Musik.
Flüsse, Flußwasser 85. 366. 427.
Frauenmilch 454. 457.
Freilassung 351.
Fremde 169. 378, 4. 379. 465.
Frosch 448.
Fuchs 445.
Fünf 175.
Fuß 62. 91 ff.
Fußsohlen 368.

Gaia 2. 138. 223. 274. 297. 416 f. 453. 465. 469.
Galle 309, 2. 330. 447. 473.
Gans 445.
Gebet 229.
Geburt 66. 72, 2. 90. 101. 154. 158 f. 172. 173 ff. 255. 272. 316. 323. 324 (Salz). 329. 330. 332. 358. 386. 402. 435. 438.
Gefäße 325 f.
Gehirn 62. 84.
Geier 443. 449.
Geister 314. 317. 348. 402 (s. Dämonen, Seelen).
Gelbsucht 446, 1. 447.
Gerste, Gerstenkörner 15. 160, 3. 164. 169, 1. 208. 217. 218. 257. *261 ff. 266 f. 276 ff. 290. 320. 444. 470. 475 (s. Getreide, Mehl).
Geruch 211. 220.
Getreide 206. 216. 264. 272 ff. 276 f. 295 f. 430 f.
Getreidebrand, s. Mehltau.
Getreideschwinge (Liknon) 180. *298 ff.
Gewitter 167. 369 f. (Hagelwetter).
Giganten 426.
Gladiatoren 418. 419. 441.
Glocken 246. 339 (vgl. Musik).
Gold 73, 4. 83. 107. 163. 182. *192 ff. m. Nachtr. 447.
Gorgo 375. 421. 427.
Gorgonenmasken 194.
Granate 427. 444, 2. 454.
Grab 12. 15. 29. 95. 262 f. 363. 419. 431. (s. Totenkult).
Gras 73. 86. 206. 207, 2. 255. 275. 276. 365. 373, 4. 415.
Grenzen, Grenzopfer 123. 129, 3. 208, 2. 218. 273, 2. 283. 306. 312. 430. 463 (vgl. Terminus).
Grenzstein 67. 135.
Gullhári 194, 4.
Gürtel 63 f. (s. Binden).

Haar 14. 33. 39. 71. 90. 101. 132. 194. 212. 226, 5. *344 ff. 372 ff. 375 ff. 388 ff. 420. 447. 452. langes Haar 353. aufgelöstes Haar 398 f. 401 (vgl. Kopf, Stirn).
Haarmoden 396 ff.
Hades 374. 421.
Hämatit 427. 454. 460.
Hagelwetter 322 (vgl. Gewitter).
Hahn 7. 14. 63. 216. 433. 436. 438. 439, 1. 445. 448. 473.
Halia 329, 5. 331.
Hand 79, 3. 93 f. 437. 438 f.
Halmyrides 312.
Harz, s. Pech.
Hase 223, 2. 444 f. 457.
Hauch 86. 121. 189. 211. 213. 242. 253 m. Nachtr.
Haus 163. 327. 329. 335. 336. 359 f. 407.
Haut 31, s. Fell.
Heilige 194, 2.
Hekate 64. 120. 217. 225. 330. 425. 434. 448. 471. 474. 478.
Helios 195. 196, 1. 207. 224 f. 455. 471 f. (s. Sonne).
Hellotis 74. 146.
Hera 58. 96. 99. 168, 4. 291, 2. 308 (Akraia). 337. 365. 386. 407. 465. 473. 478.
Herakles 70. 286. 312. 355 f. 363. 385 f. 389, 5. 421. 434 f. 437. 464, 1. 476.
Herd 8. 62. 67. 137. 142. 146. 148. 160. 161. 173 ff. 225. 249. 315. 318. 338. 430. 475 (vgl. Hestia).
Hermen 285 f. 288 Nachtr.

Hermes 63. 152. 196, 1. 222. 223, 3. 225. 233. 245. 301. 317. 367. 373. 388, 4. 425. 448. 471. 478 (vgl. Mercurius).
Herse 85.
Heroen 11. 109, 4. 203. 345. 363. 420. 463. 468 f. 474.
Herrscherkultus 152. 237.
Herumdrehen 45 ff.
Herumspritzen 20.
Herz 103, 4. 424.
Hestia 206 (vgl. Herd).
Hesychos 468.
Heudanemos 372.
Hexen, Behexung 265, 3. 315. 322. 335. 361. 364. 408. 424. 433. 447.
Hilastisch 137 ff. 159.
Himalia 305.
Hinken 25. Nachtr. S. 52.
Hinrichtung 442 f.
Hinten 294 (s. Rücken).
Hippolytos 364. 468.
Hirsch 254. 317. 387. 444. 448.
Hochzeit 49. 66. 68. 73. 84. 90. 93. 96. 110. 129. 157. 189. 190, 3. 227. 232. 233. 270. 304. 314. 323. 329. 350 f. 364 ff. 379. 385. 388. 438. 473.
Hoden 32 (s. Obszönes, Phallos).
Hörner 195 (vergoldet) 196. 322.
Holokauste 474 f.
Honig 100. *102 ff. 106 f. 113. 194. 254. 256. 258. 320. 330. 338. 404. 419 421. 445. 451, 2. 454. 457. 475. Honig und Salz 326 f.
hostia praecidanea 470.
Hülsen 359 (s. Bohnen, Erbsen, Linsen).
Hund 53. 165. 219. 404 f. 420. 433. 445. 450. 473.
Hundswut 442 f.
Hyäne 406. 408. 445.
Hyakinthos 419. 427. 468.
Hyazinthe 460.
Hydromantie 115 f. 223, 2.
Hydrophoria 42. 113.
Hygieia 368. 469.
Hyperboreische Jungfrauen 363 ff.
Hypnos 223.
Hyssop 335.

Ianus 166. Nachtr. S. 64. Ianus Quirinus 321.
Iason 367 f. 417.
Immolatio 456. 468
Inkubation 377. 392. 398 f.
Ino 373.
Invergere vinum 41 f. Nachtr.
Iolaos 363.
Iphigeneia 406.
Iphinoe 364.
Iris 266, 4. 410.
Isis 64.
Iuno 372. 410. 412.
Iupiter 375. 391, 2. 435. Elicius 370. Prodigialis 320. Sancius 60. Terminus 431.
Ixion 437.
Iyngies 59.
Iynx (Trochos, Rhombos) 55 f. 445.

Jahresanfang 346. Jahresende 315.
Jungbrunnen 99.
Jungfrau 33. 87 (s. keusch).

Kabeiren 186, 2.
Käfer 191, 4.
Kämpfe, rituelle 290 f.
Kaineus 287.
Kaiserkultus 237.
Kalb 445. 2. 449 f.
Kallikantzaren 159. 424.
καταχύσματα 121. 262 ff. 266 ff. 272. 298. 339.
Katechumenat 68 87. 89 (s. Taufe).
Katharsis 59. *καθαίρειν* 77, 3.
Kaufen 358. 409.
Kehricht 122 (s. Schmutz).
Kerzen 142. 152. 156. 171. 237, 1. Osterkerze 156 (s. Fackeln).
Keusch 120. 453.
Kieselsteine 134. 265. 292. 313, 5 (vgl. Stein).
Kind 303. 363. 424 f. 427. 435. 443. 448. 450. 457. 464. Kindergräber 283, 1.
Kirke 59. 319. 436.
Kitt 450.
Klaue 90.
Kleider 82, 2. 88, 1. 248. 356 f. 365. 395. 399 f. 406. 407. 420 f. 459.
Kleie 264. 267.
Knien 464.
Knoblauch 255 (s. Zwiebel).
Knochen 13. 312. 356. 420. 475.
Knoten 61. 410 (s. Binden).
κόλλυβα 266 f.
Komaitho 194. 373.
Konservatismus des Kultus 80.
Kopf 75. 88. 89 f. 181. 248. 250. 261. 330. 339 f. 414. 415. 417. 428. 437, 3. 438. 442 (s. Haar).
Koralle 447. 460.
Korb, s. Opferkorb.
Kore 183, 1.
Korybanten 54. 213, 4. 426.

Kosko 304.
Kotyto 74, 4.
Kranz 54. 64. 65 m. Nachtr. 116, 3. 118. 231, 4. 345 (vgl. Umgang).
Kreis 9. 13. 55. 61. 172. 181, 3. 381 (s. Umgang).
Kreisel, s. Iynx.
Kreuzdorn 333 f.
Kreuzwege 120 f. 202. 444.
Kriegsgefangene 68.
Kuchen 139. 176. 208. 225. 231. 270 f. 321, 3. 323. 331.
Kümmel 71. 445.
Kuh 68, 5 (s. Rinder, Stier).
Kupfer, s. Bronze.
Kureten 353 f.
Kybele 380. 398 f. 437 f. 439.
Kyklaios 58.
Kyklops 424.
κύκλος 58, s. Kreis, Kranz.

Lachen 53. 187. 190, 3. 289. 359. 440 (vgl. Obszönes).
Laios 287.
Lamm 442. 455.
Lampe 142 f. 152 f. 208, 4. 237.
Lanze 290, 2. 388.
Laren 321. 428. 475 (vgl. Ahnengeister).
Laufen 142. 151. 180.
Leber 442 f. 447.
Leder 375 f. 392 ff.
Lectisternium 476.
Lehm 16. 448.
Leiche 61. 65. 104. 313. 333. 383. 417. 420. 435. 466.
Leichenbegängnis 140. 204. 279. 335. 344. 401. 418. 467 (vgl. Totenkult).
Leichenbrand 153, 3. 182 f. 187. 188. 473 ff.
Leichenmal 55. 66. 475.
Lein 85, 1. 393. 449.
λεκάνη 116, 1.
Lemurien 132. 263. 392.
Leukippos 365, 3.
Leukothea 329, 5. 378, 4.
Leukothoe 224.
Levitenweihe 395. 412.
Libanos 216. 224 f. 258 f. (s. Rauch, Weihrauch).
Licht 137. (= Leben) *155 ff. 160. (= Christus) 189. 340. 361 (vgl. Fackeln, Feuer, Kerzen).
Liebeszauber 23. 57. 58. 157. 219. 220. 224. 246. 320. 330. 358.
Liknon, s. Getreideschwinge.
Links 22. *29 ff. 54. 56, 3. 316. 381. 392. 449. Linke Hand 20 (vgl. Rechts).
Linsen 334 (vgl. Bohnen u. ä.).
Lityerses 75.
Locke der Berenike 355.
Löwe 385 f. 387.
Lorbeer 67. 87. 130. 138. 139. 206 ff. 209 ff. 214 f. 230, 1. 254. 449.
Luperci. Lupercalien 28. 52. 384. 457.
lustrare 9. 16. 53. 466.
λύματα 121.
Lyrkos 145.

Mähne 354. 408.
Männlich 31.
Magen 424.
Magie 13 ff. 19. 27 f. 61 ff. 216 f. 252, 5. 372 ff. 403 f. 461 (s. Zauber).
Mahlen, Mühle 56. 305. 319. 331.
Mamurius 374. 378.
Manen, s. Ahnengeister, Laren.
Mantik, s. Wahrsagen.
Masken, goldene 194.
Maulwurf 443.
Maus 328. 329. 445.
Medeia 193. 407. 436.
Meditrinalia 455, 5.
Medizin 15. 32 ff. 38 ff. 63. 70 ff. 86. 90. 97. 124. 130. 166. 190 f. 197. 207. 214 f. 221 f. 229, 5. 242. 253. 254 ff. 259. 265 f. 319. 323 ff. 326 ff. 332 f. 335. 337. 341. 348. 376 f. 381 f. 404 f. 436. 438. 439 f. 441 ff. 444 ff. 452. 456 ff. 460 (vgl. Auge, Aussatz, Epilepsie, Fieber, Mist).
Medusa 359.
Meer, Meerwasser 85. 329. 330. 422.
Meeresgötter 366.
Meeresufer 335, 3.
Mehl 207. 215 f. 217. 219. 256. 263. 264. 269. 274. 318 f. 323. 357. 417. 422. Mehl und Salz 319. 322 ff. 326 f. 342. 462.
Mehltau, Mehlrost 165 m. Nachtr. 373, 2.
Meleager 156.
Melampus 443.
Meliteus 451, 2.
Menstruation 14. 446. 451 (vgl. Blut).
Mercurius 234 (s. Hermes).
Messer 168. 190. 262, 1. 307 f. 338. 339. 440. 461 (vgl. Schwert, Lanze).
Metalle 62. 63 f. 452 (s. Bronze, Eisen, Gold).
Milch 54. 100. 101 f. 105. 106 f 129. 130. 328, 1. 336. 338. 421 f. 454. 457 f.
Mist 32. 218. 220. 256 f. 259. 270, 2. 328, 1. 360, 1 (vgl. Abfall, Schmutz).
Mithraskultus 102. 426.

Mörder 121. 385. 437. 443.
Mörser 56. 305. 306.
Mohn 208. 223. 263. 370.
Moiren 365.
mola salsa, s. Mehl.
Mond, s. Selene.
Mühle, s. Mahlen.
Münze 223,3. 266. 327,3. 358. 444.
Mund 88. 89. 132. 169. 201. 252. 322. 341. 428,1. 441. 461.
murrata potio 258 f.
Musen 471,1.
Musik 123. 152,3. 178. 228. 329. 461.
Myrrha 220. 224. 258 f. 328,3. 425 449 (s. Weihrauch).
Myrte 66 f. 208 f. 210.
Mysterien 34. 67. 73,4. 80 f. 84. 91. 98. 101. 106. 107. 119. 127. 155,5. 156. 169. 178. 181 f. 188. 189. 229. 264. 267 f. 271. 296. 300. 330 f. 334. 384. 385. 386. 392. 393. 422. 437. 441. 459. 465 (vgl. Orphiker).

Nachopfer 230. 434,3. 468.
Nägel 226,5. 348. 357. 360 f. 362. 367. 380. 387 ff. 394. 410.
Nackt 39. 52. 392 f. 432 (vgl. Barfuß)
Naiaden 121.
Nase 34,2. 205. 252. 254. 256. 402. 438.
Nemesis 66. 251. 354.
νηφάλια 471 (vgl. Wasser, Milch).
Nephele 373.
Nerthus 123,3
Nessos 426.
Neu (Frisch) 87. 327. 383. 384. 388.
Neumond 360.
Neun 85. 108,2. 176. 263. 279.
Nicken 76.
Niesen 63.
Nike 147. 227.
Nimbus 185. 194,2.
Nisos 195,2. 373.
Norden 124. 125. 214,2.
Nudipedalia 376. 398. 399.
Nüsse 117,1. 266 f.
Nymphen 391,2. 455. 471.

Obszönes 53. 124. 190,3. 214,5. 289. 303 ff. 329. 333. 408. 440 (vgl. Phallos).
Ochna 305. Odin 483.
Öl 82 f. 112. 132. 325. 328. 352. 385. 404. 408. 442,2. 457 f.
Ölbaum, Ölzweige, Olive 66 f. 72. 73,5. 130. 135. 208. 210. 226. 279.
Ofen 159. 161. 165. 191,3.
Ohr 333 f.
Oktoberroß 379. 430.
ὀλολυγή 461.
Olympier 154 (s. Uranier).
Omphalos 383.
ὀξυθύμια 120.
Opfer, Opfergaben *passim* 68. 69. 74. 138. 159. 335. 363 ff. 367. 380 m. Nachtr. 384. 413.
Opfermesser, s. Messer.
Orestes 347 f. 466.
Orphiker 41. 54. 56. 59. 222. 224. 426. 443.
Ortsgeister 135. 314. 320. 367. 407. 429 ff. 434. *462 ff.
Osiris 193.
Osten 30. 44. 46,4. 81,3. 411.

Päonie 320. 334.
Paganalia 18.
Palilien 127,5. 129. 173. 240. 449.
panacea 326.
Pandora 470.
Parentalia 318.
φαμμάστρια 273.
Pech (Harz) 254 f. 328 f. 339.
Peirithoos 58.
Peitschen 52 f. 362. 378 m. Nachtr. (vgl. Leder).
Pelasger 478.
Pelops 80.
Penaten 218. 321.
Peristia 177. 249.
Persephone 374. 474.
Personifikation 187.
περφερέες 308.
Pfau 426. 445.
Pfeil 196.
Pferd 406. 420.
Pferdehaare 358 f.
Pflanzen *passim*. 66. 72. 209,1. (mit Salz) 327 f. 362 (vgl. Blumen).
Phaiaken 426.
Phallos 57. 123. 139,4. 143. 144,1. 145 154,4. 176. 195. 197,1. 223,4. 292. 302 ff. 308. 319. 330 f. 332. 334,3. 414. 431. 440 (vgl. Bohnen, Cunnus, Obszönes).
Phlegyas 170. 194,1.
Phoibe 186. 469.
Phoroneus 144 f.
Phrixos 195. 372 f.
Picumnus, Pilumnus 123,1.
pileus 384.
Pinienzapfen, s. Tannenzapfen.
Pithoigia 455,5.
Podagra 445 f.

pollinctor 264.
Portunalia 164.
Poseidon 373. 380. 422.
praefatio sacrorum 470.
Priester 69. 420.
Proitiden 466.
προκύλιοι θεοί 58.
προκώνια 217. 257,3.
Prometheus 145. 149,1. 186. 427.
Proserpina 410.
προσκύνησις 47 f.
Pterelaos 194. 373.
Purpur 195. 420 f. 459.
Pythagoreer 41. 48;2. 59. 63. 74. 81. 208,6. 274. 336. 383. 389. 393. 394. 439.

Quellen, Quellwasser 74. 83. 84 f. 337 f.
Quirinus 165.

Rad 55 f. *57 ff. 319.
Rauch, Rauchopfer *198 ff. 213. 330. 470.
Räucheraltäre 202.
Räuchern 27. 63. 179.
Raute 330. 387. 457.
Rebhuhnei 20.
Rechts *29 ff. 54. 56. 58,4. 62. 76,2. 328. 381. 392. 449 (vgl. Links).
Regen, Regenwasser 107. 123.
Reiher 456.
Reinheit, Reinigung 87. 94. 96. 466.
Remus 75.
Rhodopis 116.
Rinder 71. 440 f. 453.
Ring *61 ff. 71. 86. 224,2. 245. 247.
Robigalia 17. 228.
Roggenkörner 265,
Rohr 14,1.
Rost 164,3. 165.
Rot 72. 86. 265,3. 317. 344 m. Nachtr. 382 f. 426. 445,3. 446. 449. 454. *458 ff. 461.
Rücken 88 f. 129,4. 316. 322. 461.
Rumina 458.
Runde, Rundgang *6 ff. 18. 43 ff. 54 m. Nachtr. 57. 319,1. 349 (s. Umlauf).
Ruß 446. 448.

Sabazios, s. Mysterien.
Salben 82 f. 245. 441 (vgl. Abreiben, Öl).
Salier 27. 50. 64. 374. 379. 393,2.
Salmoneus 167 f.
Salz 233. 256. *309 ff. Salz und Brot 322 ff. Salz und Erde 312. 317. 325,2 u. 4. Salz und Kümmel 323. Salzwasser 334 (vgl. Meer, Mehl).
Sand 134. 292. 313,5.
Sandalen 367 f.
Sardelle 370.
Saturnalien 159.
Saum des Kleides 356 f.
Schaukeln 56.
Schere 190. 338. 339 (vgl. Messer, Eisen).
Schiffer 369.
Schild 386.
Schildkröte 442. 445. 454.
Schlagen (Backenstreich) 50,2, vgl. Peitschen.
Schlamm 117. 267. 275 (vgl. Erde, Schmutz).
Schlange 21. 39. 61,4. 104. 195. 231,7. 255. 259 f. 280,3. 303 ff. 326 f. 328. 331. 336,3. 341. 359. 371. 375. 405. 425. 445,1. 447. 448. 459. 463.
Schlüssel 164.
Schmutz 92. 94. 105. 117. 119 fl. 254. 317. 375. 392 f. 400. 461 (s. Abfall, Exkremente, Kehricht, Mist, Schlamm, Staub).
Schuh 196. 271,5. 314 (s. Leder).
Schulter 31.
Schutzflehende 68. 119,2. 414 f. 436.
Schwefel 189. 210. 219. 243. 244. 247. 254. 336.
Schwanz 430. 443.
Schwarz 101. 102,2. 115,3. 265. 328. 353. 358. 381. 401. 404. 407,1. 444. 453. 456 459. 466.
Schweigen 52,2. 124. 336. 437.
Schwein 177. 179. 436. 444. 449 f. 470. 473.
Schwelle 328. 360. 362. 419. 433 f.
Schwert 10. 20. 29. 167. 194. 300. 317. 428. 461 (vgl. Axt, Eisen, Messer).
Schwur, s. Eid.
Seehund 371.
Seele 62. 154. 185. 212. 221. 253. 280. 313 317. 320. 362. 402. 418. 419. 427. 432. 446 (vgl. Dämonen, Geister).
Seirenen 426.
Selene 31. 222. 411. 427. 455.
Selinon 426.
Semo Sancus 60.
Senf 317.
Septimontium 18.
Sichel 307 f.
Sieb 299. 306, 311.
Sieben (Ziffer) 19. 26. 49. 87 f. 131,1. 175. 220. 222. 245. 246. 247. 265. 334. 346. 348.
Sieg 147. 279 (vgl. Nemesis, Triumph).
Singen 52.
Sitzen 47 f.
σκιρράς 268.
Sklaven 77. 378,4. 351. 412. 465.
Skorpione 21. 326 f.

Skylakeus 287.
Smyrna 224.
Sonne 31. 58. 60. 107. 192,2. 193. 195. 224. Sonnenregen 195,
Sostratos 363.
Speichel 97,1 m. Nachtr. 352,5. 371. 408. 441. 447.
Speien 417.
Spende 226. 355. 363. 419. 429. 475 (vgl. Totenkult).
Spindel 24. 55 f.
Spinne 445.
Spitzmaus 459,7.
Sprengwedel 130.
Staub 399 f. 426 (s. Schmutz).
Stein, Steinhaufen, Steinigen 265. *280 ff. 293. 385. 389. 423. 427. 446. 460.
Stirn 88. 89. 195. 322. *407 ff. 438 f. 440,2. 456.
Strohhalm 15.
Styrax 222 (s. Weihrauch).
Styx 144. 311.
Süden 214,2. 317.
Symposion 227.

Tabu 190. 240. 342. 350. 352. 392. 450. 451. 453. 468. 472. 473.
Tannenzapfen (Pinienzapfen) 216. 222.
Tanz, Tanzen 25. 28. 52. 54. 56. 92. 123. 172. 213. 229. 250. 332.
Tasche 314 f. 327.
Tau 85. 115.
Taube 15. 448. 449 f. 460.
Taufe 26. 81. 86. 90 f. 93. 97,7. *98 f. 101. 107. 110,5. 120. 122. 128,3. 188. 339,9. 340 ff. 352. 458 (vgl. Baden, Wasser).
Taurobolien 89.
Telchinen 311 f.
Teller 57.
Tereus 281.
Terminus, Terminalien 146. 430 f. (s. Grenze).
Thanatos 409 f. 471.
Theagenes 378,4.
Themis 326,3.
Theseus 366. 396.
Thesmophorien 297. 439. 465.
Thyestes 305.
Thyme 227.
Thymiaterien 236 f. 239,3 (s. Weihrauch).
Thyon 199. 206.
Tisch 322.
Tisiphone 459.
Titane 426.
Tod 35. 69 f.
Tonsur 352. 395.
Totenkult 40. 42. 43. 65. 82. 101,2. 103. 107. 108. 110. 119. 126. 133 ff. 137. 140 f. 142. 146. 153. 156. 171. 194. 262. 282 ff. 289. 313. 319. 327. 335. 344 ff. 350. 368. 377. 383. 390. 392. 401 f. 409 f. 412. 413 f. 417 ff. 435 f. *454 ff. 458. 475 f. (vgl. Grab).
Totenmahlreliefs 203. 226 f.
Totenseelen 114. 160 f. (s. Ahnenseelen, Dämonen, Geister).
Tran 434.
Trauer 345 ff. 395 (s. Totenkult).
Traum, Traumorakel, Träumen 85. 96. 224. 456.
Trennungsriten 350 f.
Trinken 100.
Triumph 67. 71. 147.
Trochilos 58.
Trophonios 471.
Tubilustrium 393,3.
Tür, Türpfosten 379 f. 385. 429,4. 433. 441. 448 (s. Schwelle).

Überschreiten 85.
Ullr 60
Umbinden 18.
Umdrehen, sich 15. 22. 24.
Umgang, s. Kreis, Rundgang.
Umkehren 41 ff. 49. 50. 51. Umgekehrt 63. 189.
Umlauf 28 (s. Amphidromien, Rundgang).
Unsterblichkeit 99. 188. 220. 453 (s. Vergöttlichen).
Unterwelt 61. 141. 170.
Uranier, Uranisch 212. 434. 470 ff.
Uranos 426.
Urin 20. 44. 124. 192,1. 194,1. 255. 306. 330. 446. 448. 454.

Valkyrjen 425,3.
Venus Calva 356,4 m. Nachtr. Cloacina 252.
Verbenae 73,3.
Vergöttlichen 103. 112. 144. 220 (s. Unsterblichkeit).
Verhüllen 46. 48. 240. 292. 400 ff. mit Nachtr.
Verjüngen 191.
Verkaufen 68. 129. 173.
Veronika 254.
Vesta, Vestalinnen 321.
Vier 127.
Vollmond 360.
Voropfer 134. 462 ff. 468 (s. Blut, Getreide, Honig u. s. w.).
Vurkolakas 289. 337 (s. Blutsauger).

Wachs 72.
Wahnsinn 88. 97. 121,2. 140. 191. 194. 213. 254. 325. 333. 443. 446. 450. 452 (vgl. Epilepsie).
Wahrsagen 100. 103. 110. 115. 116. 137. 173. 187. 220. 225. 269. 295. 319. 334. 342. 347. 358. 362. 392. 398. 421. 453 (s. Zauber).
Wand 359. 360. 433. 439. 450.
Waschbecken 118.
Waschwasser 79. 125. 190.
Wasser, Waschen 16. 49. *76 ff. 95. 100. 106 ff. 169. 197. 231. 233. 247. 317. 335 ff. 375. 421. 422 f. 435, 436. 454. 458 1. 470. Heißes W. 83. 91. 109. 190 f. 324,5. 337. Kaltes W. 81. 82,2. 111. Fließendes W. 121. Schmutziges W. 124. Beschwängert 110,4. Vergöttlicht 112. Wassersprengen 50. Wasser und Feuer 162 f. W. als Opfergabe 111 f. 320. 335 (vgl. Baden).
Weib 14. Weiblich 31.
Weihnachten, Weihnachtsbräuche 157,1. 159. 315. 336. 361.
Weihrauch *198 ff. 325. 334. 385 Nachtr. 456. 464 f. W. und Spende 226 ff. (s. Rauch).
Wein 82. 100. 106 f. 112. 226,5. 238. 331. 336. 338 f. 417. 418,2. 421 f. 432. 434. 454 ff. Weinreben 226. 231. 338 Est-Est-Wein 455,2.
Weinen 88,1. 344.
Westen 30. 46,4. 119. 120.
Weiß 116. 192. 196. 225. 268. 381. 466.
Weizenkörner 266 (s. Getreide, Mehl).
Widder, goldener 195. 372 f.
Wiedergeburt 54 (vgl. Mysterien).
Wiesel 322. 442.
Winde 214,2. 471 f.
Wolf 358. 377. 450.
Wolken 372 ff.
Wolle 72. 82. 102. 168,4. 254. 328. 348,1. 359. 365. 374. *379 ff. 385 Nachtr. 404 f. 408. 414. 415. 460.
Wunderzweig 196.
Wurf, Werfen *280 ff. 316 (vgl. Bestreuen, Steinigen).
Wurm 328 (s. Schlange).

Xanthippos 419.

Zähne 32. 38. 40. 328. 334. 341. 359. 376. 445. 457.
Zauber *passim*. 82. 87. 205,2. 210. 219. 229 f. 264 f. 320. 330. 405. 406. 427. 437,3. 447 ff. 454. 457. 459 f. Zauberbuchstaben 22. Zauberkreis 13 ff. 19 f. 55 (vgl. Rad). Zauberpflanzen 20. Zaubertinte 448 f. (vgl. Liebeszauber).
Zeder 206 ff.
Zehe 441. 443.
Zehn 99. 173.
Zeus 64. 168. 301. 366. 372 f. 384. 386,4. 389. 390. 415. 451. 455. 465. 473. 478. *καππώτας* 291.
Ziege 62. 71. 214. 254. 372. 376 f. 387. 389. 440. 444 f. 447. 450. 457.
Zuletzt 308.
Zunge 214,3. 315. 329. 339. 341.
Zweige 279. 336,4. 338. 461.
Zwiebel 323. 338. 370. 448.
Zypresse 206. 215.

Druckfehler und Berichtigungen.

S. 7, Anm. 4 ist hier zu streichen, dagegen S. 84 anzuführen: *sane ad facienda foedera semper aqua et ignis adhibentur; . . . ad haec autem foedera aqua de certis fontibus peti solet.*
S. 9, Anm. 5 Z. 8 v. u. lies *οὐ πάνυ τι.*
S. 17, Anm. 4: Wissowa, Rel. der Röm.[2] 196.
S. 25, Z. 7 v. o. nachts, lies nackt.
S. 31, Z. 2 v. u. *tenebant.*
S. 39, Z. 7 der Samolus.
S. 78, Z. 8 v. u. *ἔστω*, lies *ἔστω.*
S. 121, Z. 8 v. u. *αὖτὸν*, lies *αὐτὸν.*
S. 123, Z. 16 v. u. Pitumnus, lies Picumnus.
S. 124, letzte Zeile, lies Art. Hera in Pauly-Wissowa Sp. 392, vgl. Hera Henioche zu Lebadeia, Paus. IX 39,5.
S. 127, Z. 16 v. u. illeuries, lies *illuvies.*
S. 137, Z. 5 v. u. lies: verzeichnet und gekannt.
S. 199, Z. 9 v. u. lies: Tylor, Prim. cult. II 383.
S. 236, Anm. 1 Du Cange (wie auch sonst).
S. 245, Z. 5 v. u. *τῆς Σελήνης.*
S. 247, Z. 9 v. u.: von Wz. *ϑεϜ.*
S. 249, Z. 11 v. u. *Amyclaeus.*
S. 252, Z. 5 v. o. *quoi*, lies *qui.*
S. 302, Z. 14 v. u. *καρποὶ.*
S. 312, Z. 3 v. u. *ἀρὰς.*
S. 353, Z. 16 v. o. *διὰ τὸ χείρεσθαι.*
S. 415, Z. 5 v. o. Hier gilt es, die Leiche des Toten u. s. w.
S. 437, Z. 4 v. o.: unauslöschlich.

Gedruckt 14. Januar 1915.